This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

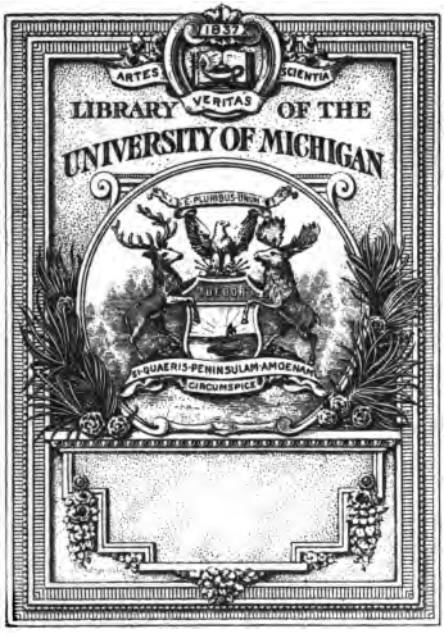
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BT
921
.P51

22561

Philosophische Erörterungen

über die

Unsterblichkeit der menschlichen Seele

und über den

Zustand der abgeschiedenen Seelen im Jenseits

mit steter Rücksicht

auf die wichtigeren Philosopheme älterer und neuerer Zeit

von

Franz S. Pez,
Domcapitular in Passau.

„Vor Allem blühe die Philosophie, von der das richtige Verständniß der übrigen Wissenschaften zum großen Theile abhängt, und die nicht darauf abzielt, die göttliche Offenbarung umzustoßen, sondern sich vielmehr daran erfreut, ihr den Weg zu bereiten und sie vor den Angreifern zu vertheidigen."
Papst Leo XIII. Encyklika v. 21. April 1878.

Mainz,
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.
1879.

„O homo, quid miraris siderum altitudines et profunditatem maris? Animi tui abyssum intra, et mirare, si potes!“

Isid. L. 1. de sum. bon.

Vorwort.

Indem ich vorliegendes Schriftchen an meine beiden früher erschienenen [1]) anreihe und es hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, glaube ich, im Bewußtsein meiner Intention, nur der Wahrheit dienen zu wollen, eine nachsichtsvolle Beurtheilung um so mehr erwarten zu dürfen, als der Gegenstand selbst, den ich behandle, zeitgemäß, und das Interesse der Freunde der Wahrheit und einer unparteiischen Forschung zu erwecken geeignet scheint. Schreibe ich ja über ein Thema, welches die besten Geister aller Zeiten beschäftigt hat, über eine Frage, die, wie kaum eine andere, eine der ersten und höchsten Lebensfragen der Menschheit ist, und die denkende Vernunft und das fühlende Herz eines Jeden im tiefsten Grunde erregt. „Bin ich nur von heute auf morgen im Dasein, um hernach gleich einem Irrlichte zu verschwinden und zu vergehen? Bin ich weiter nichts, als eine aus Faserstoff, Eiweißstoff, Kalk und Phosphor zusammen-

1) „Philosophie der Religion," Mainz 1878 bei Kirchheim, und „Kosmos und Psyche," Mainz 1879 bei Florian Kupferberg.

geknetete Maschine, die kurze Zeit sich bewegt und vorübergehende Phänomene aus den Kräften und Eigenschaften materieller Substanzen produzirt, bald aber stille stehen wird auf immer, um der Auflösung in den formlosen, todten Stoff anheimzufallen? Ist mein gegenwärtiges Loos und Schicksal auf dem Schauplatze dieser Erde, ist das Glück, das ich hier genieße, oder das Leiden und Unglück, unter dessen Druck ich seufze, Alles, was mir beschieden ist, und gibt es nichts, gar nichts weiter mehr, was mir nach diesem kurzen Erdendasein noch übrig bliebe, was ich zu hoffen oder zu befürchten hätte? Bin ich nur ein Schiffer, der in gebrechlichem Schifflein theils unter Sonnenschein, theils unter widrigen Winden und Stürmen auf der öden Meeresfläche planlos und zwecklos umherirrt, um bald auf immer verschlungen zu werden von einer stürzenden Welle, ohne jemals ein Ziel, einen Hafen der Ruhe zu erreichen?" — Dies sind die großen, unendlich wichtigen Fragen, die an das Herz und die Vernunft eines jeden, geistig nicht vollends ertödteten Menschen von Zeit zu Zeit gleichsam mit ehernem Schlage pochen, um ihn wie einen Schlafenden aufzurütteln; dies sind die höchsten Fragen, die nur dem vernunftlosen Thiere unverständlich sind, den Menschen aber zur ernsten Betrachtung und Beantwortnng mit unwiderstehlicher Gewalt herausfordern. —

Und eben diese Fragen zu beantworten, die verschiedenen Meinungen darzulegen und zu beleuchten, die irrigen Ansichten und Behauptungen zu widerlegen, ist der Zweck vorliegender Schrift. Sie soll zeigen und auf dem

Wege vernünftigen Denkens, folgend dem Fingerzeige göttlichen Glaubens, die Zweifel darüber lösen, ob der Mensch eine unzerstörbare und unsterbliche Seele habe, ob ihn somit nach diesem irdischen Dasein ein anderes Leben erwarte, und welches der Zustand der Seele im jenseitigen Leben sein werde.

Niemals ist die Menschheit im Ganzen und Großen über diese Angelegenheit gleichgiltig gewesen. Auf sie haben schon die Völker des Alterthumes, die Aegyptier, die Indier, die Chinesen, die Scythen, die Gallier, die Britannier, die Isländer, die Völker des Südens, wie des Nordens ihre ganze Aufmerksamkeit gerichtet. Der Glaube an ein anderes Leben reicht bis zur Geburt der Menschheit hinauf; er ist, wie selbst ein Bolingbrocke eingesteht [1]), älter, als unsere historischen Kenntnisse; die weisesten und gebildetsten Männer, Denker und Gelehrten, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, — Männer, welche auf der Hochwarte menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß standen, haben mit Aufwendung der ganzen Schärfe ihres Geistes diesen Glauben geprüft und bestätigt; derselbe hat ihre ganze Wißbegierde eingenommen. „Soll ich nicht wissen," schrieb der Philosoph Seneka [2]), „woher ich gekommen bin, und wohin ich von hier gehen werde? welcher Aufenthaltsort meine Seele erwartet, wenn sie von den Gesetzen der menschlichen

1) Oeuvres post. tom V. p. 237.
2) Fünfundsechzigster Brief an Lucilius.

Knechtschaft entbunden ist? Willst du mir verbieten, im Himmel heimisch zu sein, und mir befehlen, gesenkten Hauptes zu leben?"

Ich weiß es, unser Zeitalter ist im Allgemeinen das ärmste; es ist für höhere Angelegenheiten, welche über Stoff und Materie hinausreichen, das theilnahmsloseste und gedankenloseste. Im Jahrhunderte der Aufklärung hat man es so weit gebracht, daß man an die Existenz einer Seele als eines selbstständigen Seins und Wesens gar nicht mehr glaubt, sondern das, was man „Seele" nennt, als Product chemischer Agentien im menschlichen Leibe erklärt. Nun, mit solchen Geistern ist nicht zu rechten. Wenn ihre Vernunft sie nicht einsehen läßt, daß der Stoff nicht denken kann, daß demnach die Seele, welche denkt, empfindet, will, selbstbewußt und frei ist, von ganz anderer Natur sein müsse, als Stoff und Materie; wenn sie, wie einer der gelehrtesten, begabtesten und gebildetsten Männer aller Zeiten, M. T. Cicero schreibt [1]), weiß Gott was Großes, Ruhmvolles und Herrliches geleistet zu haben meinen, indem sie in ihren Combinationen zum Resultate gelangten, daß wir im Tode ganz und gar untergehen und aufhören, zu sein, — so mögen sie ihre Wege gehen, und bei ihrem Glaubensbekenntnisse, welches ein gefeierter Denker „das Glaubensbekenntniß der Thorheit" nennt [2]), sich behaglich finden, bis sich vielleicht einmal, wenn nur nicht zu spät, ihre Augen öffnen.

1) Tuscul. quaest. I, 49.
2) Ed. Young, Klagen, I. Nacht.

Daß Menschen dieser Classe eine Schrift, wie die vorliegende, vornehm und geringschätzig ignoriren werden, ist wohl selbstverständlich. — Aber ihnen gegenüber findet sich noch immer eine nicht unbedeutende Zahl Andersdenkender, welche nicht der Verneinung des Höheren und Uebersinnlichen huldigen, nicht Wortführer der Zerstörung aller moralischen Fundamente der menschlichen Gesellschaft sind, sondern edlere Geister, welche an der Erhaltung, am Aufbaue, an der Befestigung alles Desjenigen lebhaft Antheil nehmen, was unserem Dasein allein Werth, Bedeutung und Würde verleiht. Noch immer gibt es Viele, welche durch ihre Betrachtungen, Erfahrungen und Studien, erleuchtet vom Gnadenlichte von oben, die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die edelsten Triebe des Menschen ein Räthsel, die erhabensten Tugenden ein Traum und die würdevollsten Hoffnungen eine Täuschung, — ja daß das menschliche Leben überhaupt ein Spiel frivoler Laune irgend eines tückischen Ungefährs wäre, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele gäbe. — Für Diese ist dieses Büchlein geschrieben. Diese werden es nicht verschmähen; sie werden es ganz im Einklange finden mit den Postulaten ihrer Vernunft und ihres Herzens, sowie mit ihrem religiösen Standpunkte, wenn in den nachfolgenden Erörterungen die Wahrheit nachgewiesen und verkündet wird: „Der Tod ist die Thüre zum Leben;“ er ist nicht ein Aufhören, sondern ein Uebergang dorthin, wo der Quell des Lebens ewig strömt; wo wir Ihn sehen werden, der die ewige Wahrheit, das allein wahre, unendliche, vollkommene Sein ist, und von welchem

für den erschaffenen Geist jene Ruhe, jene Befriedigung, jene Seligkeit entquillt, die im irdischen Leben zwar ersehnt, nicht aber erreicht werden kann.

„Geliebteste," so schreibt ein gottbegeisterter Mann, „jetzt sind wir Kinder Gottes; noch ist es aber nicht offenbar, was wir einst sein werden. Dies aber wissen wir, daß, wenn Er uns erscheinen wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden so, wie Er ist [1])."

Diese apostolischen Worte enthalten den Kern dieses Schriftchens, das ich hiemit dem denkenden Publikum übergebe, mit dem einzigen Wunsche, der Wahrheit zu dienen und sie den Herzen aller Derjenigen, die noch einen Sinn für Wahrheit bewahrt haben, tief und unauslöschlich einzuprägen.

---

1) 1 Joh. 3, 2.

Passau, im März 1879.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Erstes Kapitel.

Lehre einiger der bedeutendsten Philosophen, und Beurtheilung derselben.

Seite

§. 1. Einleitende Bemerkungen 1
§. 2. Lehre Plato's 3
§. 3. Lehre des Aristoteles 19
§. 4. Lehre Cicero's 23
§. 5. Lehre des heil. Augustinus 33
§. 6. Lehre des heil. Thomas von Aquin 39

Zweites Kapitel.

Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und Widerlegung der Einwürfe gegen die Unsterblichkeit.

§. 1. Erster Beweis, geschöpft aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele 41
§. 2. Zweiter Beweis, geschöpft aus der Lebendigkeit der menschlichen Seele 46
§. 3. Dritter Beweis, geschöpft aus der nie aufhörenden Thätigkeit der menschlichen Seele 47
§. 4. Vierter Beweis, geschöpft aus dem Selbstbewußtsein und der Individualität der menschlichen Seele 49

Seite

§. 5. Fünfter Beweis, geschöpft aus dem natürlichen Triebe und Verlangen der menschlichen Seele nach unbegrenztem Wissen und Leben 51

§. 6. Sechster Beweis, geschöpft aus der Undenkbarkeit einer Ursache für ein Aufhören der Existenz einer menschlichen Seele 54

§. 7. Siebenter Beweis, geschöpft aus der Erwägung des Zweckes des Todes des Leibes und der Trennung der Seele von demselben 56

§. 8. Widerlegung verschiedener Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele 58

Drittes Kapitel.

Beweise für die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele, geschöpft aus ihrem Verhältnisse zu ihren leiblichen Sinnesorganen.

§. 9. Einleitende Bemerkung 71

§. 10. Ansicht der Materialisten über den Proceß der Empfindung 71

§. 11. Lehre des Aristoteles hierüber 72

§. 12. Lehre des heil. Thomas von Aquin 75

§. 13. Lehre des Cartesius 80

§. 14. Falschheit der Lehre, als ob sich die Empfindung im Gehirn vollziehe 83

§. 15. Aufzählung mehrerer physiologisch und anatomisch nachgewiesener, für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen den Sinnesorganen und der Seele wichtiger Thatsachen aus dem Sinnen- und dem psychischen Leben 84

§. 16. Schlußfolgerungen aus den im vorigen §. aufgeführten Thatsachen 101

§. 17. Schlußantwort auf die Frage: in welchem Verhältnisse die organischen Sinne zur Seele und v. v. stehen . . 111

II.

Vom Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes.

§. 1. Ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von allem Körperlichen ganz und gar frei, somit ohne alle materielle Form und Hülle sei? . . . 114

§. 2. Ob die Seele nach dem Tode ihres Leibes noch auf dieser Erde bleibe, oder wo sonst sie sei? 127

Seite

§. 3. In welchem Zustande die Seele bei ihrer Trennung vom irdischen Leibe in das Jenseits hinübergehe, d. h. ob sie ihr ganzes Sein und Wesen sammt allen ihren Kräften und Trieben mit sich hinübernehme, oder ob sie irgend eine ihrer Potenzen im Tode verliere? 133

§. 4. Ob der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode bleibe? 137

§. 5. Ob die abgeschiedenen Seelen noch eine Erinnerung an ihr Erdenleben haben? Ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen? Ob dieselben wissen, was hier auf Erden geschieht, und wie sie sich zu den noch auf Erden Lebenden verhalten? Ob sie etwas wissen von anderen abgeschiedenen Seelen, und ob es ein Wiedersehen im Jenseits gibt? 140

§. 6. Ob der Zustand der abgeschiedenen Seelen ein seliger oder unseliger sei? 152

§. 7. Ob der Zustand der Seelen im Jenseits ein fixer und unabänderlicher, oder nur ein vorübergehender und weiterer Entwickelung fähiger sei? 166

§. 8. Ob eine abgeschiedene Seele einem auf der Erde Lebenden noch erscheinen könne? 171

§. 9. Ob die Seele nach ihrem Austritte aus dem menschlichen Leibe in andere Leiber, als in einen menschlichen, übergehe? Ob sie nach ihrem Abscheiden je wieder auf dieser Welt in einem Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmache? 176

§. 10. Ob die abgeschiedenen Menschenseelen zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen, d. h. ob sie das Wesen Gottes sehen können? 181

§. 11. Was der Tod oder das Sterben sei? 183

I.

Von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele des Menschen.

Erstes Kapitel.

Lehre einiger der bedeutendsten Philosophen, und Beurtheilung derselben.

§. 1.

Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele hat von jeher die größten Geister beschäftigt. Die Ahnung von einer individuellen Fortdauer der Seele nach dem Tode dieses Erdenleibes haben die Weisesten und Besten aller Völker im tiefsten Grunde ihres Herzens festgehalten[1]). Wenn die Philosophen unserer

1) Die Unsterblichkeit der Seele lehrten schon die Aegyptier, wie aus Herodot (II, 123.) zu ersehen, ebenso die alten nordischen Völker (Geijer, Schwedens Urgeschichte, Thl. I. S. 197.). Die Unsterblichkeit vertheidigte auch schon der Lehrer des Pythagoras, der Syrer Pherekydes, wie Cicero in seinen tuskulanischen Quästionen, I, 16, bemerkt; überhaupt sprachen sich alle besseren Heiden für die Unsterblichkeit aus (Origenes, Cels. III, 22.). Cicero sagt, er könne sich für die Unsterblichkeit der Seele auf die besten und ersten Autoren berufen, und zwar aus dem ganzen Alterthume, welches Letztere er für sehr wichtig hält, weil gerade das Alterthum, je näher es dem Ursprunge und der „göttlichen Abstammung" der Menschheit stand, die Wahrheit besser habe wissen können. „Jenen Alten," bemerkt er, „welche Ennius mit

Zeit dieses Postulat der menschlichen Vernunft und des menschlichen Herzens vielfach über Bord geworfen haben, vom Standpunkte des gemeinen, geistig beschränkten Naturalismus und Materialismus, oder vom Standpunkte des hochmüthigen, Alles vergötternden Pantheismus ausgehend, so haben ihnen gegenüber schon Heraklit, Pythagoras und dessen Schüler Alkmäon, sowie viele andere tiefe Denker des Alterthums, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, wenn auch über die Art und Weise ihrer Fortdauer irrend, aus ihrem Ursprunge und aus ihrer Wesenheit erschlossen. Unter allen diesen aber ragt jener Heros hervor, welchem mit Cicero wohl jeder Kundige neben Aristoteles die Palme unter den Philosophen zueignet, der „göttliche" Plato, der in einem besondern Buche, im Phädon, die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele mit Gründen dargethan hat, welchen die Beachtung und Anerkennung aller unbefangenen Forscher zu allen Zeiten im vollen Maaße zu Theil geworden ist. — Beginnen wir also mit Plato, dessen Lehre über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Nachstehenden näher dargelegt werden soll.

---

dem Namen „Casker" bezeichnet, war der Glaube angeboren, daß im Tode die Empfindung bleibe, und daß beim Austritte aus dem Leben der Mensch keineswegs so zerstört werde, daß er gänzlich untergehe." Cicero weist auch auf die hergebrachten frommen Gebräuche, auf die Pietät gegen die Grabesdenkmäler hin, welche nach seiner Ansicht die Alten nicht mit so großer Sorgfalt und Religiosität geehrt und gepflegt haben würden, hätte nicht der Glaube in ihren Herzen festgewurzelt, daß der Tod nicht ein Alles vernichtender Untergang sei, sondern eine Verwandlung und eine Art von Wanderung des Lebens — »quandam quasi migrationem commutationemque vitae,« welche Wanderung für berühmte Männer und Frauen eine Führerin in den Himmel, bei den Uebrigen ein Festgehaltenwerden und ein dauerndes Verbleiben hienieden — »humi« — sei. An einer andern Stelle erklärt Cicero den Glauben an die Unberblichkeit der Seele für gegründet auf die allgemeine Uebereinstimmung der Völker und auf die Stimme der Natur. (Cfr. Tusculan. quaest. Lib. I, 22. 26. 35. 38.)

§. 2.

Nach Plato's Phädon beginnt Sokrates in seinem berühmten letzten Dialoge mit seinen Schülern sein Thema von der Unsterblichkeit der Seele, und zwar von ihrer individuellen Fortdauer nach dem Tode, damit einzuleiten, daß er behauptet, der Tod sei die Trennung der Seele vom Körper, und diese Trennung sei für den Weisen etwas Erwünschliches deswegen, weil die Seele, welche durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe in ihrem Denken und in der Erkenntniß des Wahren gehindert sei, erst nach ihrer Trennung von ihm zur Wahrheit, d. i. zum wahren Erkennen und Sein gelange. Daß die Seele dahin zu gelangen bestimmt sei, zeige ihr natürliches Verlangen, ihr angeborener Trieb nach Wahrheit. „Wird nicht," so fragt er den Simias, „wird nicht Dieser, der sich von den Augen und den Ohren, und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Körper trennt, welcher ja die Seele nur stört und sie Wahrheit und Vernünftigkeit nicht gewinnen läßt, wenn sie in Gemeinschaft mit ihm ist, — wird nicht Dieser, o Simias, wenn irgend Einer auch sonst, es sein, der das Seiende[1]) erreicht?" Und nachdem Simias diese Frage mit Begeisterung bejaht hatte, fährt Sokrates fort: „So lange wir den Körper haben, und unsere Seele mit einem solchen Uebel zusammengeknetet ist, werden wir niemals dasjenige in genügendem Maaße erwerben können, wonach wir Verlangen tragen. Dieses aber sagen wir, sei das Wahre . . . Wenn wir jemals etwas rein erkennen wollen ist es nothwendig, daß wir uns vom Leibe trennen, und mit der Seele unmittelbar die Dinge an sich beschauen. Und dann erst, wie es scheint, wird uns das werden, wonach wir Verlangen tragen, und was wir als Gegenstand unserer Liebe betrachten, die Vernünftigkeit, nämlich

1) Das Seiende ist nach Plato das absolute Sein selbst, die Gottheit, die er auch das „Wahre", d. i. das wahrhaft Seiende nennt.

wenn wir gestorben sind, so lange wir aber leben, nicht. Denn wenn es unmöglich ist, in Gemeinschaft mit dem Körper etwas rein zu erkennen, so tritt von beiden Fällen der eine ein, entweder, daß wir überhaupt niemals in den Besitz des Wahren gelangen, oder erst, wenn wir gestorben sind. Denn dann wird die Seele für sich sein, gesondert vom Körper, vorher aber nicht." — „Und nun," fährt er fort, „wenn dieses wahr ist, o Freunde, so ist ja große Hoffnung vorhanden für den, der dahin gelangt, wohin ich jetzt reise, daß er dort, wenn irgendwo sonst, das in genügendem Maaße erwerbe, um was wir uns im vergangenen Leben so sehr bemüht haben, so daß an die jetzt mir befohlene Wanderung eine gute Hoffnung sich knüpft, auch für jeden andern Mann, der das Bewußtsein hat, daß sein Geist gereinigt und in Bereitschaft sei[1])."

Schon in diesen einleitenden Worten liegt implicite ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der sich etwa so formuliren ließe:

Kein natürlicher Trieb ist den Dingen vergeblich gegeben; er muß befriedigt werden können. Nun hat die menschliche Seele den angeborenen Trieb nach Erkenntniß des Wahren. Dieser Trieb muß also befriedigt werden können. So lange die Seele aber in Gemeinschaft mit dem Leibe ist, wird dieser Trieb nicht

---

1) Phädon, c. 10—12. Wer bemerkt in dieser schönen Stelle nicht die Anklänge an christliche Ideen? Vgl. 2 Corinth. 5, 2—8.

— — „Je mehr der Geist hienieden
In Dunkel eingehüllt ist, desto froher
Muß ihm der Uebergang zum Sonnenglanz,
Der vollen Wahrheit sein. — Wir And're, sieh
Wir irren noch herum auf dunkler Erde
Durch Labyrinthe! Dir entfesselt sich
Die Seele, jauchzt der Morgenröth', und fliegt
Mit Adlerschwung zu Gott, dem ew'gen Urquell
Der Wahrheit und des Lichts empor!"
(Der Mönch vom Libanon, von J. G. Pfranger.)

nur nicht befriedigt, sondern seine Befriedigung vielmehr gehindert. Hieraus folgt, daß er erst nach der Aufhebung dieser Gemeinschaft, also nach der Trennung der Seele vom irdischen Leibe, befriedigt werden kann. Es muß also die Seele nach der Trennung vom Leibe, d. i. nach dem Tode, noch fortdauern, weil sonst ihr Wissenstrieb unbefriedigt bliebe, somit vergeblich in ihre Natur gelegt wäre.

Sokrates unterließ es, diesen Beweis förmlich aufzustellen; erst ein Bedenken, welches sein Schüler Kebes erhebt, fordert ihn zu näherem Eingehen auf die Beweisführung heraus.

„O Sokrates," sprach Kebes, „das Alles ist, wie mir dünkt, zwar schön gesagt; indessen erweckt das, was davon die Seele angeht, bei den Menschen viele ungläubige Besorgniß, sie möchte wohl, wenn sie vom Körper sich getrennt hat, nirgends mehr sein, vielmehr an demselben Tage zerstört und vernichtet werden, an welchem der Mensch stirbt; sie möchte, sobald sie vom Körper sich trennt und aus ihm herausgeht, auch alsbald, wie ein Luftzug oder Rauch sich verflüchtigen und zerflatternd entweichen und nichts und nirgends mehr sein[1])."

Nun tritt Sokrates seinen Beweis zuerst damit an, daß er die Behauptung aufstellt, daß die Seelen im Hades seien[2]), und also nach dem Tode noch ein Dasein haben. Er begrün-

---

1) Phädon, c. 14. Es war dies die Lehre der sogenannten Atomistiker, des Demokrit und Leukipp, wie sie später auch Epikur in ähnlichen Ausdrücken aufstellte.

2) „Ein alter Spruch, dessen wir uns erinnern, sagt, daß sie (die Seelen) von hier (vom Erdenleben) kommend, dort im Hades seien, und dann wieder hieher kommen und aus den Todten wieder werden. Und gesetzt nun, es wäre dem so, daß nämlich aus den Gestorbenen wieder die Lebenden werden, könnte es da anders sein, als daß unsere Seelen dort sind. Denn sicher würden sie, nicht mehr seiend, auch nicht wohl wieder werden, und ein genügender Beweis dafür, daß dies der Fall ist, wäre gegeben, wenn es sich klar herausstellte, daß die Lebenden nirgends anderswoher werden, als aus den Todten." Phädon, c. 15.

det dies durch den Hinweis auf das allgemeine Gesetz von dem Kreislaufe der Dinge, welcher durchaus keinen starren Abschluß zuläßt, sondern einen stetigen Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode, wie z. B. vom Wachen zum Schlafe, und vom Schlafe zum Wachen, bedingt. Würde die Seele des Menschen beim Sterben nicht in einen andern Zustand, in den Zustand des Lebens übergehen, so wäre das allgemeine unbestreitbare Gesetz vom Kreislaufe der Dinge nicht wahr. „Wenn zwar z. B.," sagt Sokrates zu Kebes, „allgemein das Einschlummern stattfände, das Aufwachen aber als ein aus dem Schlafe werdender Zustand ihm nicht entspräche, so begreifst du doch wohl, daß Alles zuletzt dazu mitwirken würde, den Endymion[1]) als eine leere und durchaus nichtssagende Albernheit erscheinen zu lassen, weil dann auch alles Andere in demselben Zustande, wie er, in dem des Schlafes, sich befände . . . Ebenso aber auch, mein lieber Kebes, wenn Alles zwar sterben würde, was am Leben Theil hat, das Todte aber, nachdem es gestorben, in dieser Gestalt verbliebe und nicht wieder auflebte, würde da nicht ganz nothwendiger Weise Alles zuletzt todt sein, und nichts mehr leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe, was hätte man für eine Sicherheit dafür, daß nicht Alles bis zum Todtsein sich verzehren würde?" Auf die zustimmende Außerung des Kebes bemerkt Sokrates schließlich: „Es ist dies auch, o Kebes, wie mir dünkt, ganz gewiß also, und wir täuschen uns nicht, wenn wir es ebenfalls zugestehen, sondern es gibt in Wirklichkeit ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Todten und eine Existenz der Seelen der Todten, und zwar für die guten ein besseres Dasein, und für die schlechten ein schlechteres[2])."

---

1) Endymion, der sagenhafte Schläfer, ein korinthischer Hirt, der in ewigen Schlaf versank.

2) Phädon, c. 16—17.

Der Kern dieſer Beweisführung liegt wohl darin, daß alles Seiende und Lebende in einem ſtetigen Kreislaufe, in einem Durchgange und Uebergange von einer Daſeinsform in die andere ewig ſich bewege, daß es keinen Sprung von dem Sein in das Nichts gebe, und der allgemeine Kreislauf nicht abgebrochen werden, und ein allgemeiner Stillſtand eintreten könne; daß auch die Seele in demſelben ununterbrochenen Kreislaufe befangen ſei, alſo der Tod des Leibes keineswegs ihr gänzliches Aufhören bedingen und ihr Daſein vernichten könne; daß folglich mit dem Tode nothwendig ein Uebergang der Seele in eine andere Daſeinsform, in ein anderes Leben eintreten müſſe, weil, wenn dies nicht der Fall wäre, nothwendig eine durchaus unerklärbare Ausſchließung der Seele aus dem allgemeinen Kreislaufe der Dinge, ein gänzliches Aufhören aller Seelen, ein ewiges Stilleſtehen und Aufgehen derſelben, und folgerichtig auch des ganzen Univerſums im Nichts angenommen werden müßte[1]).

Nach dieſer Erörterung kommt Sokrates, von Kebes veranlaßt, auf ſeine Lehre, daß alles Lernen des Menſchen eigentlich eine Wiedererinnerung ſei. „Wenn man nämlich," bemerkte Kebes, „Leute um irgend Etwas in richtiger Weiſe

1) Dieſe Beweisführung kann allerdings als keine ſtringente erachtet werden, denn ſie geht aus von einer Petitio principii, von der Hypotheſe des allgemeinen Kreislaufes der Dinge nämlich, in welchen auch die Seelen verflochten ſeien. Aber Plato ſcheint auf dieſen Beweis ſelbſt kein entſcheidendes Gewicht gelegt zu haben; er ſollte nur einen Uebergang zu wichtigeren Argumentationen bilden. Uebrigens hegten auch Andere die Anſicht vom Kreislaufe der Dinge. »Mors, quam pertimescimus,« ſchreibt Seneka, »intermittit vitam, non eripit. Veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quam multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Aequo animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium; videbis in hoc mundo nihil extingui, sed vicibus descendere ac resurgere.« Epist. 36. ad Lucil.

fragt, so wissen sie von selbst zu sagen, wie sich Alles verhält, während sie doch, wenn nicht eine Erkenntniß und ein richtiges Denken in ihnen schon vorhanden wäre, dies gewiß nicht zu thun vermöchten." Sokrates erklärt dies noch näher, indem er darauf hinweist, daß wir, wenn wir z. B. zwei Gegenstände sehen, ihre Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten erkennen, oder wissen, daß etwas weniger gut oder weniger schön ist, überhaupt daß wir es bezüglich des Grades seiner Güte und Schönheit u. dgl. beurtheilen können. Er schließt daraus, daß wir ein Wissen, eine Idee von der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit überhaupt, also von dem an sich Gleichen, von dem an sich Schönen und Guten schon haben, ehe wir die Dinge mit den körperlichen Sinnen wahrnehmen; daß wir an dieses ursprüngliche Wissen, an diese Ideen bei der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge uns lediglich wiedererinnern, und so an ihrem Maaßstabe die Dinge erkennen. „Gestehen wir nun nicht zu," sagt Sokrates zu Simias: „Wenn Jemand etwas sieht und sich nun bewußt wird, das, was ich da sehe, will zwar sein, wie ein gewisses anderes, von dem, was ist, Verschiedenes, es mangelt ihm aber etwas und es vermag nicht, der Art zu sein, wie dieses, sondern es ist schlechter, muß da nicht nothwendig Derjenige, der sich dessen bewußt wird, dieses einmal zuvor gekannt haben, welchem dieses nach seiner Behauptung zwar gleicht, aber so, daß es mangelhafter ist? . . . Nothwendig also müssen wir das Gleiche zuvor gekannt haben, vor jener Zeit, als wir die gleichen Dinge das erstemal gesehen haben und uns dessen bewußt geworden sind, daß sie alle zwar darnach streben, wie das Gleiche zu sein, aber doch mangelhafter sind. Und nun, wenn wir die Erkenntniß von dem (an sich) Gleichen (d. i. dem Göttlichen) schon vor der Geburt bekommen haben, und im Besitze derselben geboren wurden, so haben wir auch schon, bevor wir geboren wurden und sobald als wir geboren wurden, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere erkannt, sondern auch Alles der Art insgesammt? Denn unsere Erör-

terung handelt jetzt von dem Gleichen nicht in irgend höherem Grade, sondern von dem Schönen an sich, und dem Guten an sich, und dem Gerechten und Heiligen und, wie gesagt, von Allem, dem wir das Gepräge des Seienden aufdrücken, sowohl in den Fragen, die wir stellen, als in den Antworten, die wir geben, so daß uns denn als nothwendig gilt, daß wir von diesem Allen die Erkenntnisse vor der Geburt bekommen haben."

Hieraus folgert nun Sokrates, daß, wenn wir diese Erkenntnisse (Ideen) schon vor unserer Geburt bekommen haben, unsere Seelen auch schon früher existirten, ehe sie in Menschengestalt erschienen[1]), und zwar, daß sie existirten ohne Körper, und daß sie Vernunft hatten.

Da Simias und Kebes zugeben, daß die Seelen schon vor ihrer Geburt existirt haben, jedoch mit dem Bemerken, daß damit die Fortdauer der Seele nach dem Tode noch nicht erwiesen sei[2]), so deutet Sokrates in Kürze auf den früheren Beweis

---

1) Diese Folgerung ist übrigens nicht stichhaltig; daraus, daß den Menschenseelen eine angeborene Anlage innewohnt, ohne vorhergegangenen Unterricht das Schönere vom minder Schönen, das Bessere vom minder Guten zu unterscheiden, läßt sich nur darauf schließen, daß ihnen vom Schöpfer bei ihrer Erschaffung die Gabe, das Vermögen, Geistiges erkennen und unterscheiden zu können, als Naturanlage anerschaffen wurde; es begründet aber nicht nothwendig die Folgerung, daß die Seele vor ihrem Leibesdasein das an sich Schöne und Gute schon wirklich erkannt, somit schon wirklich existirt habe. Aber eben aus dieser, von Sokrates hervorgehobenen Anlage der Seele, vor jedem Unterrichte und Lernen gewisse Dinge auf erfolgende Anregung sogleich sicher zu erkennen und zu unterscheiden, hätte, da diese Anlage unbestreitbar etwas rein Geistiges ist, der bündige Schluß gezogen werden können, daß die Seele als der Sitz derselben selbst etwas Geistiges ist, nichts Körperliches, somit auch unabhängig in ihrem Sein und Wesen vom Körperlichen, und folgerichtig nicht aufhöre, zu sein, wenn letzteres zerstört wird.

2) Phädon, c. 23.

zurück, den er aus dem allgemeinen Kreislaufe der Dinge geschöpft, wonach die Seele beim Tode des Leibes nicht aufhöre, sondern nur in einer Wanderung, in einem Uebergange begriffen sei, d. h. aus dem Tode zum Leben erwache.

Sokrates hätte übrigens daraus, daß die Seele vor der Geburt ohne den Leib existire, von seinem Standpunkte aus richtiger den Schluß ziehen können, daß der Tod des Leibes und die Trennung der Seele von demselben das Dasein und Leben der Seele gar nicht berührt, weil ja die Seele, da sie vor ihrer Geburt ohne den Leib existiren konnte, auch nach dem Tode ohne den Leib müsse existiren können. Sokrates übergeht dieses und wendet sich zu einer andern Beweisführung, welche er aus dem Wesen der Seele selbst schöpft.

Er beginnt mit dem Hauptsatze, daß demjenigen, was zusammengesetzt ist, seiner Natur gemäß zukomme, daß es ebenso wieder zertheilt werde, wie es zusammengesetzt worden, daß hingegen das Unzusammengesetzte (das Einfache), eben weil nicht zusammengesetzt, auch nicht zerlegt oder zertheilt werden könne. Ein solches Unzusammengesetztes, Einfaches, fährt er fort, sei das, was sich immer selbst gleichartig und gleich bleibt, nämlich die Wesenheit an sich, das Gleiche, das Schöne an sich, kurz Dasjenige, was wirklich ist, das wahrhaft und einartig Seiende, das unter keinerlei Umständen eine Veränderung annimmt, und für den Menschen unsichtbar ist. Ein solches Unsichtbares sei nun unsere Seele, ähnlich und verwandt dem sich immer Gleichen und wahrhaft Seienden (d. i. der Gottheit); sie sei daher ein Unzusammengesetztes und Einfaches; folglich könne sie nicht, wie der zusammengesetzte sichtbare Leib, zertheilt oder aufgelöst werden. „Wie nun," bemerkt er, „wenn dem so ist, kommt es nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, der Seele aber, ganz und gar, oder doch nahezu ganz, unauflöslich zu sein?" Und als Kebes diese Frage bejahte, fährt Sokrates fort: „Die Seele nun aber, das unsichtbare Theil, das nach einem andern, ihm gleichartigen Orte zieht, der edel und

rein und unsichtbar ist, in den wahren Hades, zu dem guten und vernünftigen Gotte, wohin, so Gott will, bald auch meine Seele zu gehen hat, sie also, die so geartet und beschaffen ist, sollte, wenn sie sich vom Leibe lostrennt, alsbald verweht werden und vergehen, wie die meisten Leute sagen? Weit gefehlt, lieber Kebes und Simias! Viel eher verhält es sich also: Wenn sie rein sich lostrennt, nichts vom Leibe mit sich ziehend, weil sie ja schon im Leben mit ihm freiwillig nichts gemein hatte, sondern ihn floh, in sich selbst gesammelt, weil sie also unaufhörlich um dieses sich bemühte, . . . sie also, wenn sie so beschaffen ist, geht sie da nicht fort zu dem ihr Gleichartigen und Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein? . . Wollen wir so sagen, Kebes, oder anders?" „So, beim Zeus," sagte Kebes[1]). —

Nach einigem Schweigen, während dessen Sokrates selbst über das von ihm Gesagte nachzudenken schien, trat Simias mit dem bekannten Einwurfe hervor, daß das, was Sokrates von der Seele gesagt, eben so gut von der Harmonie einer Leier gelten könne, welche (Harmonie), obwohl etwas Unsichtbares, Unkörperliches und ganz Schönes und Göttliches, dennoch aufhöre, zu sein, wenn die Leier zerbrochen, oder die Saiten zerrissen seien. Eine solche Vorstellung von unserer Seele sei wohl gerechtfertigt, da unser Körper gleichsam gespannt und zusammengehalten sei von Warmem und Kalten, Trockenem und Feuchten und dergleichen, unsere Seele aber eine Mischung und Harmonie von eben diesen Stoffen sei, nachdem dieselben schön und im rechten Maaße gemischt worden. „Ist nun unsere Seele," sprach Simias, „wirklich eine Art Harmonie, so ist klar, daß, wenn unser Körper unmäßig erschlafft oder angespannt wird durch Krankheiten oder andere Uebel, die Seele nothwendig sogleich untergehen muß, wenn sie gleich noch so göttlich

1) Phädon, c. 25—29.

wäre, ebenso, wie die übrigen Harmonieen, sowohl die in den Tönen, als die in allen Arbeiten der Künstler . . . Sieh nun zu, bemerkt er dem Sokrates, was wir gegen diesen Beweis sagen werden, wenn Jemand den Satz aufstellen wollte, daß die Seele als eine Mischung dessen, was im Körper ist, in dem, was man Tod nennt, zuerst untergehe [1])."

1) Daß die Seele nicht die Wirkung einer Zusammensetzung, einer Mischung u. dgl. sei, beweist Mendelssohn unter Zugrundlegung der Platonischen Anschauung also: „Sag mir, mein Simias: Kann durch die Zusammensetzung eine Kraft im Ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandtheile ihren Grund hat?" „Wie meinst Du, mein Sokrates?" „Wenn alle Theile der Materie ohne Wirkung und Widerstand in einer todten Ruhe neben einander lägen, würde die künstlichste Ordnung und Versetzung derselben im Ganzen irgend eine Bewegung, einen Widerstand, eine Kraft hervorbringen können?" „Es scheint nicht," antwortete Simias; „aus unwirksamen Theilen kann wohl kein wirksames Ganze zusammengesetzt werden." „Gut," sprach Sokrates; „allein wir bemerken gleichwohl, daß in dem Ganzen eine Uebereinstimmung und ein Ebenmaaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandtheil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat; wie geht dieses zu? Kein einzelner Laut ist harmonisch, und gleichwohl machen viele zusammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die einzeln weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganzes, aus regellosen Theilen ein höchst regelmäßiges Ganzes zusammensetzen?" „O dieser Unterschied ist handgreiflich," versetzte Simias. „Ebenmaß, Harmonie u. dgl. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden; denn sie bedeuten das Verhältniß verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns zusammengenommen und in Vergleichung gegeneinander darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, ein Vergleichen mannigfacher Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen." „Fahre fort, lieber Simias," rief Sokrates, „sage uns auch dieses: Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, würde aus vielen wohl eine Harmonie entstehen können? Unmöglich! So auch mit dem Ebenmaaße:

Auch Kebes bringt nun, von Sokrates aufgefordert, gegen dessen Lehre seine Zweifel vor. Er gibt zu, daß die Seele

---

Jeder Theil muß in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaaß nennen, entstehen soll. Nothwendiger Weise. Wir sehen also auch hier, daß im Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und daß alles Uebrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. dgl., einzig und allein in der Zusammensetzung zu suchen sei. Sind wir von diesem Satze überzeugt, meine Freunde? — Vollkommen! — Es kommt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge, zweierlei zu betrachten vor: erstlich die Folge und Ordnung der Bestandtheile in der Zeit oder im Raume, sodann die Verbindung der ursprünglichen Kräfte in der Art und Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Theile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft und Wirksamkeit erzielt werden, deren Ursprung nicht in den Grundtheilen zu suchen ist... Erwäge es mit mir, mein lieber Simias: wenn unser Vermögen, zu empfinden und zu denken, kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll, muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben? — Allerdings, da, wie wir gesehen, kein Drittes sich denken läßt. In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, daß z. B. jeder einzelne Laut nichts Harmonisches hat, und die Uebereinstimmung blos in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe. Nicht? Richtig! Aber die Vergleichung und Gegeneinanderhaltung ist sie wohl etwas Anderes, als die Wirkung des **Denkvermögens**? Und wird sie außer dem denkenden Wesen irgendwo in der Natur anzutreffen sein? .. In der undenkenden Natur folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf- und nebeneinander. Wo ist hier die Harmonie, Symmetrie oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukommt, das die mannigfaltigen Theile zusammennimmt, gegeneinander hält und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgends zu

schon war, ehe sie in diese körperliche Gestalt kam, und daß sie ein größeres Maaß von Stärke und Dauerhaftigkeit besitze, als

finden." — Und nun fragt Sokrates weiter: „Kann der Ursprung einer Sache in ihren eigenen Wirkungen liegen? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugungs-Ursache dieses Baumes, oder der wohlriechende Duft für die Ursache der Blume angegeben werden? Auf keinerlei Weise! Ordnung, Ebenmaaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Vermögens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfachen Theile ist das regelmäßigste Gebäude ein bloßer Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer, als das Aechzen der Nachteule . . . Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen; daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahlen, Größen, Symmetrie, Harmonie u. dgl., in so weit sie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein im denkenden Vermögen zu suchen sein muß. Und da dies zugegeben wird, so kann ja dieses Denkvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen seinen eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältnisse, in einer Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus auseinanderseienden Theilen zusammengesetzt ist; denn alle diese Dinge setzen die Wirksamkeit und die Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders, als durch dieselben, wirklich werden . . . Da ein jedes Ganze, das aus Theilen besteht, die auseinander sind, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile voraussetzt, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muß: so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinander seienden Theilen besteht, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. Und eine solche Ungereimtheit haben die Fabeldichter selbst, so viel ich weiß, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder den Ursprung des Sonnenlichtes in den Regenbogen gesetzt." (Mendelssohn, Phädon, S. 113 ff.)

der Leib; allein daraus, meint er, könne noch nicht gefolgert werden, daß die Seele, wenn sie auch viele Einkörperungen überdauert, nicht doch durch viele Einkörperungen zuletzt entkräftet werde, und ihre Geburt einmal, wie eine Krankheit, der Anfang ihres Unterganges sei. „Denn wenn man auch Demjenigen," sagt er, „der dieses behauptet, noch mehr, als was du behauptest, einräumen, und wenn man zugeben wollte, daß unsere Seele nicht nur in der Zeit, ehe wir geboren worden, da war, sondern daß auch ohne Anstand, nachdem wir gestorben seien, Einige noch seien und sein werden und noch öfter werden geboren werden und wieder sterben, . , so würde man damit doch noch nicht einräumen, daß sie nicht doch unter den vielen Geburten Noth leide, und endlich in irgend Einem von ihren Todten gänzlich zu Grunde gehe." —

Auf diese beiden Einwürfe, welche auf die Anwesenden einen mächtigen Eindruck gemacht hatten, geht nun Sokrates nach einigen Zwischengesprächen näher ein, und widerlegt zuerst den von Simias vorgebrachten Einwurf.

Er nimmt den Simias vor Allem beim Worte, nachdem derselbe ja zugegeben hatte, daß all unser Lernen auf einer Wiedererinnerung beruhe, und die Seele schon vorher anderswo da war, ehe sie in den Leib eingefesselt wurde. Hieraus folgert er, daß die Seele keine Harmonie aus der Mischung der Verhältnisse des Leibes sein könne, da ja die Harmonie nicht vor der Leier und den Saiten da sein könne, sondern erst entstehe aus ihrer Zusammensetzung, während die Seele schon da sei vor der Zusammensetzung der Bestandtheile ihres Körpers.

Nachdem Simias das Widersprechende seiner Ansicht eingesehen hatte, beweist Sokrates noch weiter die Unmöglichkeit, die Seele für eine Harmonie des Körpers zu halten.

Die Harmonie, sagt er, kann sich nicht anders verhalten, als das, woraus sie zusammengesetzt, sie kann auch nichts Anderes bewirken oder leiden, als dieses. Sie kann

dasjenige, woraus sie entsteht, nicht voraus bestimmen, sondern muß nach diesem sich richten; sie kann nicht auf eine ihren Theilen entgegengesetzte Weise sich bewegen oder ertönen, oder in irgend einer andern Beziehung denselben entgegengesetzt sein. Alles dieses verhält sich ganz anders bei der Seele. Die Seele kann, weit entfernt, sich nach dem Leibe richten zu müssen, vielmehr ihn bestimmen und beherrschen; sie kann die seinen Neigungen entgegengesetzte Richtung einschlagen; sie kann z. B. im Durste ihn bestimmen, nicht zu trinken u. dgl. Sie, die Seele ist es, die gerade Dasjenige, woraus man sie entstehen lassen möchte, vorausbestimmt, die den Regungen der Begierde, des Zornes, der Furcht u. dgl. Halt[1]) gebietet, und in tausend anderen Beziehungen sich dem Leibe widersetzt. Die Seele kann also nicht eine Harmonie ihres Körpers sein, wie nun auch dem Simias einleuchtet. — Aber Sokrates beweist dies noch weiter:

Die Harmonie, sagt er, kann mehr oder weniger Harmonie sein, je nachdem sie mehr oder weniger vollkommen rein gestimmt ist. Dagegen ist die Seele immer Seele, nicht mehr oder weniger Seele. Und wenn das, was in der Seele ist, Schlechtigkeit ist, wie kann die Seele eine Harmonie sein? Denn eine Harmonie kann doch, da sie eben Harmonie ist, niemals an Mißharmonie Theil haben. Ist die Seele Harmonie, und Schlechtigkeit Mißharmonie, so müssen alle Seelen frei von aller Schlechtigkeit und alle gleich gut sein, oder es muß eine Disharmonie in der Harmonie sein. Dies ist aber ein Absurdum, und somit ist gegen Simias bewiesen, daß die Seele keine Harmonie ist.

Gegen die Meinung des Kebes, daß die Seele durch viele Einkörperungen zuletzt entkräftet werde, und ihre Geburt wie eine Krankheit der Anfang ihres Unterganges sei, führt Sokrates seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele dadurch, daß

1) Sokrates bezog sich hier auf Homer's Odyssee, XX, 17.

er vom Wesen der Seele als einer Idee, d. i. als etwas an sich Seienden und Lebendigen ausgeht[1]), und den Satz aufstellt, daß Entgegengesetztes niemals das ihm selbst Entgegengesetzte in sich aufnehmen werde. So wird, sagt er, beispielsweise im Drei (dem Ungeraden) niemals die Idee des Geraden vorhanden sein. Nun enthält die Seele immer Leben, dem Leben entgegengesetzt ist das Sterben! Hieraus folgt, daß die Seele niemals das Sterben in sich aufnehmen kann, daß sie also unsterblich, und da das Unsterbliche nothwendig unzerstörbar, auch unzerstörbar sei. Sokrates schließt seine Beweisführung mit dem Satze: „Wenn also das Sterben gegen den Menschen anrückt, so stirbt zwar das Sterbliche an ihm; das Unsterbliche aber entweicht und entfernt sich unversehrt und unverwüstlich, und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege[2])."

---

1) Im Phädrus sagt Plato: „Jede Seele ist unsterblich; denn das stets (durch sich) Bewegte ist unsterblich. Was aber ein Anderes bewegt und von einem Andern bewegt wird, das hat, sofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das sich selbst Bewegende allein also, da es nie sich selbst verläßt, hört nie auf, bewegt zu sein . . . Hat man aber gesagt, daß das von sich selbst Bewegte unsterblich sei, so darf sich Einer auch nicht schämen, es auszusprechen, daß eben dies Wesen und Begriff der Seele sei. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen zu Theil wird, ist unbeseelt; der aber, dem es von innen aus sich selbst zu Theil wird, ist beseelt, wie denn dies die Natur der Seele ist (sc. daß ihr die Bewegung von innen aus sich selbst zu Theil wird). Wenn sich aber dies so verhält, daß nichts Anderes das selbst sich Bewegende ist, als die Seele, so muß die Seele nothwendig sowohl ungeworden, als unsterblich sein." (Phädrus 245 C. ff.) Nach Plato ist also der Begriff und das Wesen der Seele (λόγος τε καὶ οὐσία) Selbstbewegung, Selbstbewegung ist aber selbstständiges Sein und Leben, und dieses ist unsterblich. —

2) Phädon c. 44—56. Mit diesem wahren und schönen Satze läßt sich vergleichen, was ein späterer, tiefblickender Denker schrieb: »Nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant, animam hominis magno pondere extritam permanere non posse, et statim spargi, quia

Dies ist Plato's Beweisführung für die Unsterblichkeit im Phädon.

Noch einen andern Beweis, welchen später auch die Scholastiker in Anwendung brachten, bringt Plato in seiner „Republik" vor. Hier geht er von dem Satze aus: daß jedes Ding ein ihm eigenthümlich zukommendes Uebel (ξύμφυτον κακόν), eine ihm selbst angehörende Schlechtigkeit habe, an der es zu Grunde gehe; so das Eisen den Rost, das Holz die Fäulniß. Die Schlechtigkeit der Seele, d. h. deren Unwissenheit, Feigheit, Zügellosigkeit u. dgl., müßte deren Auflösung und Untergang herbeiführen, wenn sie überhaupt zerstörbar wäre. Nun geht aber die Seele, wie die Erfahrung zeigt, durch ihre eigene Schlechtigkeit nicht zu Grunde. Auch durch ein fremdes Uebel, z. B. Krankheit oder Tod des Leibes u. dgl., geht die Seele nicht zu Grunde, weil Krankheit oder Tod nicht auch zugleich eine Krankheit und Schlechtigkeit der Seele wirkt. Da also die Seele weder durch ihr eigenes, noch durch ein fremdes

---

non fuerit illi exitus liber . . Qui hoc dicunt, videntur mihi errare. Quemadmodum flamma non potest opprimi, nam circa id diffugit, quo urgetur; quemadmodum aër verbere aut igne non laeditur nec scinditur quidem, sed circa id, cui cessit, refunditur: sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest, nec intra corpus affigi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa, quibus premitur, erumpit. Quomodo fulmini etiam, cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus, sic animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.« L. Ann. Seneca, epist. 58. An die Seele des Menschen kann Irdisches, physische Gewalt, Auflösung, Zertheilung, Zerstörung, Unterdrückung, Erstickung, Stillstand, mit einem Worte: Alles, was Sterben heißt, nicht herankommen, sie kann von diesem nicht erfaßt, nicht berührt oder getroffen werden, weil sie unkörperlich, unräumlich, unzusammengesetzt, ungreifbar und unberührbar, einfach und geistig ist. Wie die feine Luft vor dem Schlage unversehrt entweicht, so entweicht die Seele unversehrt vor den Schlägen und Zerstörungen des Todes.

Uebel vernichtet werden kann, so folgt, daß sie immer fortdauern, d. i. unsterblich sein muß[1]).

§. 3.

An die Beweisführung Plato's über die Unsterblichkeit der Seele reiht sich vor Allem die seines Schülers Aristoteles an, der zwar nicht ex professo dieses Thema behandelt, aber doch manche tiefe und scharfsinnige Bemerkungen hierüber, namentlich in den drei Büchern von der Seele, eingeflochten hat.

Aristoteles spricht ausdrücklich derjenigen Seite der Seele, welche man als anima intellectiva begreift, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zu. Er behauptet in den Büchern von der Seele, daß die Seele keine Größe, d. h. nichts Kör-

1) Ob diese Beweise Plato's auf die Unsterblichkeit der Seele nach ihrer ganzen Wesenheit als vegetativer, sensitiver und intellectiver Seele, oder nur auf letztere, die anima intellectiva seu rationalis allein, sich beziehe, mag dahin gestellt bleiben. Mehrere behaupten das Letztere. — Uebrigens scheinen Manchen die Platonischen Beweise für die Unsterblichkeit unzulänglich und theils auf einer petitio principii zu beruhen, indem Plato die unbewiesene Präexistenz der Seele und ihre Verwandtschaft mit den Ideen voraussetze, — theils von einer fallacia aequivocationis auszugehen, indem er statt der Bedeutung von ἀθάνατος im Sinne von „nicht todt," die Bedeutung „unsterblich" substituire. (Vgl. Ueberweg, Grundriß I, S. 112.) Wir theilen diese Bemängelungen nicht durchaus, und stimmen bezüglich des Werthes der Platonischen Beweisführung im Phädon dem Urtheile Schellings bei, welcher vom Phädon sagt, daß man dieses Gespräch mit einer von jenen Melodieen vergleichen könnte, von denen Aristoteles schreibt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt machen, oder mit einem Zaubergesange, durch den die Furcht vor dem Sterben, die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden müsse, beschwichtigt und beschworen werde, — oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt, wie der Gesang der fabelhaften Sirenen, in die Sinnlichkeit herabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufziehe und erhebe. (Schelling, Bd. II, 3. 457 f.)

perliches sei, daß sie sich vom Körper ablösen und ohne Körper sein könne[1]). Er behauptet weiter, die Seele sei keine Harmonie, kein Resultat der Mischungsverhältnisse körperlicher Kräfte, auch keine bewegende Zahl[2]), sie sei auch kein feinflüchtiger Körper — σῶμα τι λεπτομερές[3]); — sie sei vielmehr das Gewaltige, Mächtige, welches die elementaren Theile zusammenhält; sie sei untheilbar, sie halte den Leib zusammen, keineswegs werde sie von ihm zusammengehalten, weshalb der Leib, wenn sie fort sei, dahin schwinde und vermodere[4]).

Im zweiten Kapitel des zweiten Buches sagt er von der Seele, sie sei Begriff und Form — λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, — nicht Materie und Substrat; die Form aber sei Wirklichkeit (wirkliches Sein, Entelechie), und es sei nicht der Körper die Wirklichkeit der Seele, sondern umgekehrt die Seele die Wirklichkeit des Körpers. — Im vierten Kapitel des zweiten Buches erklärt er die Seele als Ursache und Grund der Bewegung und als Zweck und Wesen der beseelten Körper, und fügt bei: „Daß sie Wesen, Substanz, — οὐσία — ist, dies ist klar; denn der Grund des Seins ist bei allen Dingen das Wesen, die Substanz; nun ist bei den lebenden Wesen das Leben eben ihr Sein, und Grund und Princip von Sein und Leben ist die Seele[5]).“ Alle physischen Körper, bemerkt er hiezu, sind Werkzeuge der Seele. Die Seele ist der Grund

1) Aristoteles, de anima I, c. 3. §. 12. — 2) Ibid. c. 4. — 3) Ibid. c. 5. — 4) Ibid.

5) „Τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή. L. II. c. 4. n. 10. Ist die Seele Ursache und Princip des Seins und Lebens bei allen lebenden Wesen, so muß sie selbst wesenhaft ein Seiendes und Lebendiges sein, als solches aber muß sie unvergänglich sein; denn was selbst Sein und und Leben seiner Natur nach ist, kann von seinem Sein und Leben nicht getrennt werden; und da die physischen Körper, wie Aristoteles an derselben Stelle sagt, Werkzeuge der Seele sind, so kann sie in ihrer Existenz eben so wenig von ihnen abhängen, als die Existenz des Künstlers abhängt von seinem Pinsel oder Meißel.

der örtlichen Bewegung, der Empfindung, des Wachsthumes, der Ernährung und der Erzeugung.

Aus Allem dieſem geht hervor, daß Ariſtoteles die Seele für eine immaterielle Kraft, für eine unſtoffliche Subſtanz, für die Trägerin des Seins und Lebens, ſowie für die Urſache aller Bewegung des Leibes und der übrigen Erſcheinungen des Lebens hält, für eine ſubſtanzielle Kraft, welche an ſich und vom Körperlichen getrennt exiſtiren kann, und welche, weil den Leib zuſammenhaltend und nicht zuſammengehalten von ihm, in ihrem Sein von ihm nicht abhängt, da ja vielmehr ſie ſelbſt Urſache des Seins und Lebens für ihn iſt.

Schon hieraus ergibt ſich die Unvergänglichkeit der Seele. Vor Allem iſt klar, daß ſie nicht zu Grunde geht, wenn der Leib ſtirbt, weil ſie ihr Leben und Sein nicht von ihm hat, da ſie ja an und für ſich ſein und beſtehen kann. — Da die Seele vielmehr ihrerſeits Urſache des Lebens und Seins für ihren Körper iſt, ſo muß ſie ſelbſt Leben und Sein ſein[1]), und ſie kann dieſes folglich nicht dadurch verlieren, daß der Leib ſich auflöſt. — Auch iſt unbeſtreitbar, daß, wenn die Seele ſelbſt und an ſich Sein und Leben hat, das Sein und Leben zu ihrer Natur gehört, daß ſie alſo ein ſeiner Natur nach ſeiendes und lebendiges Weſen, eine Wirklichkeit, eine Entelechie iſt, und als ſolche nicht aufhören kann, zu ſein und zu leben.

Wenn ferner die Seele, wie Ariſtoteles lehrt, „Grund und Princip von Sein und Leben iſt“, ſo kann ſie ihres Seins und Lebens nicht beraubt werden; es müßte einen Grund und ein Princip des Todes und der Vernichtung geben, mächtiger, als die Seele ſelbſt, und von dieſem müßte ihr Sein und Leben aufgehoben, d. h. vernichtet werden. Dies iſt aber undenkbar, weil es einen Grund, ein Princip des Todes und der Vernichtung nicht gibt. Gott ſelbſt, das abſolute Sein, iſt kein Princip des Nichtſeins oder der Vernichtung des Seienden.

1) Freilich nicht das abſolute Sein und Leben, ſondern ein durch dieſes bedingtes und beſchränktes.

Ueberhaupt ist die Frage über die Unvergänglichkeit der Seele entschieden, wenn man, wie Aristoteles, deren Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit zugibt[1]). Denn jede immaterielle Substanz ist unauflöslich, untheilbar und unzerstörbar. Das Immaterielle und Geistige ist ja, wie nach Cicero[2]) schon Aristoteles dafür hielt, jenes fünfte Element, aus dem unsere Seele stammt, jenes Element, dessen Natur das Denken, das Vorhersehen, das Lernen, das Erinnern, das Lieben, Hassen u. s. w. ist, — ein Element, das keinen Namen hat, weshalb Aristoteles die Seele mit dem neuen Namen: „Entelechie" bezeichnete, d. h. sie ein ununterbrochen und unvergänglich Bewegendes — »continuatam motionem et perennem« nannte.

Uebrigens hat Aristoteles die Unvergänglichkeit der Seele, insofern sie „erkennender und überlegender Geist" ist, ausdrücklich gelehrt. Von diesem Geiste sagt er im vierten Kapitel des dritten Buches de anima, daß er trennbar sei vom Körper, und daß er thätig sein könne durch sich selbst, und fügt im fünften Kapitel bei, daß dieser Geist, verschieden von der blos potenziellen Seite der Seele, nach welcher sie Alles werde, eine Kraft sei, die Alles thue. „Und dieser Geist," fährt er fort; „ist trennbar, er ist an und für sich, und leidlos und unvermischt (rein geistig), seinem Wesen nach Wirklichkeit und Thätigkeit, d. i. ein wirkliches und thätiges oder rein Seiendes seiend, — τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ," — und bemerkt schließlich: „Wenn der Geist (vom Körperlichen und Potenziellen) getrennt ist, so ist er allein das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig."

Daß nach Aristoteles die Seele, wenn sie unsterblich, als Individuum fortlebt, und nicht etwa in der sogenannten allgemeinen Weltseele aufgeht, kann keinem Zweifel unterliegen,

1) Vgl. hierüber Dr. Franz Brentano, Psychologie des Aristoteles. Mainz, bei Kirchheim 1867, S. 117—128.

2) Tusculan. quaest. I, 22.

da, wie er selbst lehrt, „das Allgemeine außerhalb des Denkens nicht anders als in Individuen besteht, und die Seele als „substanzielle Form," als welche er sie ausdrücklich erklärt, nothwendig ein Bestimmtes und Begrenztes, somit ein Individuelles sein und bleiben muß.

Andererseits ergibt sich von selbst, daß, da die Seele durch den leiblichen Tod ihr Leben nicht verliert, und ihre Lebenskraft nicht geschwächt wird, der Kraft aber nothwendig die entsprechenden Triebe innewohnen, auch ihre Triebe nicht zerstört oder geschwächt werden. Durch die Trennung vom Körper wird demnach die Seele ihrer vegetativen und sensitiven Kraft, also auch der Kraft und des Triebes, zu begehren, zu lieben, zu hassen, u. dgl. keineswegs verlustig.

§. 4.

Nach Aristoteles verdient unter den alten Denkern eine vorzügliche Beachtung der große römische Gelehrte, Philosoph und berühmte Redner Cicero.

Cicero geht in seinen tusculanischen Quästionen[1]) zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele davon aus, daß die Seele als ein Immaterielles und Einfaches in ihrem Wesen und in ihrer Thätigkeit nicht nur vom Körperlichen nicht abhänge, sondern getrennt davon viel freier, kräftiger und vollkommener sei, und beruft sich auf ihren Ursprung, auf ihre Kräfte und ihre Natur, welche, wie er sagt, geistig, ewig und göttlich sind. „Schon jetzt," so schreibt er, „sind es nicht die körperlichen Organe, womit wir sehen, empfinden u. dgl., sondern die Seele ist es. Wir sehen sogar jetzt nicht mit den Augen, was wir sehen. Im Körper ist ja gar keine Empfindung, vielmehr sind, wie die Physiker lehren, und auch die Aerzte, welche dies evident erfahren haben, von dem Sitze der Seele aus gewisse

1) Lib. I. Tusculan. quaest.

Wege oder Kanäle zu den Augen, den Ohren, der Nase u. s. w. gebildet — perforatae. — Daher kommt es, daß wir, wenn wir durch tiefes Denken, oder durch die Folge irgend einer Krankheit gehindert sind, bei offenen und unversehrten Augen und Ohren weder sehen noch hören. Hieraus ergibt sich von selbst der Schluß, daß die Seele es ist, welche sieht und hört, nicht die besagten Körpertheile; diese sind gleichsam die Fenster der Seele, mit welchen sie indessen nichts wahrnehmen kann, wenn sie nicht selbst es thut und gegenwärtig ist. Ja mit demselben geistigen Wesen — eadem mente — erkennen wir die unähnlichsten, verschiedenartigsten Dinge, z. B. die Farbe, den Geschmack, die Wärme, den Geruch, den Schall. Dies würde die Seele keineswegs erkennen durch die fünf Boten (Sinne), wenn nicht Alles an sie gebracht würde, damit sie allein über Alles urtheilen kann. Und alles dies wird wahrlich viel reiner und deutlicher — dilucidiora — erkannt werden, wenn die Seele einmal dahin, wohin ihr natürlicher Trieb sie zieht, gekommen, und frei geworden sein wird. Obwohl nämlich jene Kanäle, welch vom Leibe bis zur Seele geöffnet sind, durch die wunderbare Kunst der Natur gebildet sind, so sind sie doch von erdigen und zusammengesetzten Körpertheilen gewissermaßen verlegt. Wenn aber nichts mehr sein wird, als die Seele allein, so wird ihr kein Hinderniß mehr im Wege stehen, um Alles zu erkennen, wie es beschaffen ist."

Denjenigen gegenüber, welche, Gott weiß was Großes, erreicht zu haben meinen, indem sie behaupten, daß wir beim Eintritt des Todes gänzlich vernichtet werden, beruft sich Cicero auf Plato, von dem er bemerkt, daß, abgesehen von dessen vielen für die Unsterblichkeit vorgebrachten Gründen, schon seine Autorität allein ihn bezwingen würde. Der Grund, warum solche Leute nicht an die Unsterblichkeit der Seelen glauben, liegt nach Cicero darin, daß sie nicht begreifen und sich nicht vorstellen können, wie beschaffen und in welchem Zustande

— qualis — die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe sein werde. Als ob sie, sagt er, begreifen könnten, wie beschaffen sie im Körper selbst sei, welches ihre Größe, welches ihr Sitz, — oder als ob, wenn man auch Alles im Menschen sehen könnte, was jetzt verdeckt ist, die Seele zum Vorschein käme, und nicht vielmehr ihre Subtilität und Feinheit so groß wäre, daß sie dem allerschärfsten Auge entgeht. Dies, setzt er bei, mögen Diejenigen bedenken, welche nicht begreifen, daß die Seele existiren kann ohne den Leib." „Mir," bemerkt er, „kommt, wenn ich die Natur der Seele betrachte, noch viel schwieriger und unbegreiflicher vor, wie die Seele im Körper, in einem fremden Hause, sei, als wie sie sei, wenn sie aus dem Leibe herausgetreten und in den freien Himmel, gleichsam in ihre Heimath, gekommen sein wird." —.

Cicero geht dann auf den Einwurf über, daß die Seele selbst nicht wisse, wie sie sei, und fragt, ob sie auch nicht wisse, daß sie ist, und daß sie sich bewegt? Er weist dann auf den Satz Plato's hin: „Was sich immer bewegt, das ist ewig; was aber einem Andern Bewegung gibt, und selbst durch ein Anderes bewegt wird, dieses muß, wenn die Bewegung aufhört, nothwendig auch zu leben aufhören." Dasjenige allein also, was sich selbst bewegt, hört nicht auf, in Bewegung zu sein, weil es niemals von sich selbst verlassen wird; vielmehr ist dieses auch für alles Uebrige, was bewegt wird, die Quelle und das Princip der Bewegung. Nun hat das Princip keinen Ursprung; denn aus ihm selbst entspringt Alles, es selbst aber kann aus nichts Anderem entstehen; denn das wäre kein Princip, was selbst seinen Ursprung anderswoher hätte. Wenn es aber niemals entsteht[1]), so geht es

1) In dem Satze: „Wenn es aber niemals entsteht," ist das Wort: „entsteht" in dem Sinne des Entstehens aller materiellen Dinge durch Entwickelung aus einem Keime oder durch Zusammensetzung auf-

auch niemals unter; denn ein zu Grunde gegangenes Princip wird selbst nicht mehr von einem andern wieder hervorgebracht werden, und wird auch nicht ein Anderes aus sich hervorbringen, da ja nothwendig Alles seinen Ursprung vom Princip haben muß. Daraus ergibt sich, daß das Princip in Demjenigen liegt, was selbst von sich selbst bewegt wird; dieses aber kann weder entstehen noch vergehen; könnte es dieses, so müßte nothwendig der ganze Himmel zusammenfallen und die ganze Natur stille stehen, und es gäbe für sie keine Kraft mehr, durch deren ersten Impuls sie in Bewegung käme. Da es also offenbar ist, daß Dasjenige ewig (d. h. unvergänglich) ist, was sich selbst bewegt, wer kann noch läugnen, daß eben dies die den Seelen zu Theil gewordene Natur sei? Leblos ist ja Alles, was durch einen äußern Anstoß seine Bewegung bekommt; was aber lebendig — animatum, — das wird bewegt durch innere, ihm eigene Bewegungskraft, — und dies ist die eigenthümliche Natur und Kraft der Seele. Wenn nun die Seele unter allen Dingen allein es ist, was sich immer selbst bewegt, so ist es gewiß, daß sie ungeboren und ewig ist[1]). — Und wenn alle Plebejer von Philosophen (so nennt Cicero alle Diejenigen, die dem Plato und Sokrates und ihrer Schule widersprechen), zusammenstehen, so werden sie niemals einen so vortrefflichen Beweis zu Stande bringen; sie werden das Scharfsinnige dieser Schlußfolgerung nicht einmal begreifen."

---

zufassen; in diesem Sinne ist die Seele Etwas, welches nicht entsteht, sondern ohne vorherige Zusammensetzung oder Entwickelung uno actu aus dem Nichtsein in das Dasein gesetzt wird.

1) Dieser Schluß geht freilich zu weit. Die Seele ist nicht ungeboren, d. h. unentstanden, sondern entstanden durch Schöpfung, nämlich durch Hervorrufen aus dem Möglichsein in der göttlichen Idee in das wirkliche Dasein. Bei dieser Schöpfung erhielt aber die Seele jene einfache und geistige, ihre Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit mit Gott constituirende, wiewohl beschränkte Natur, durch welche ihre Unauflösbarkeit und Unvergänglichkeit begründet ist.

„Die Seele weiß also," fährt Cicero fort, „daß sie in Bewegung ist, und während sie dieses weiß, weiß sie zugleich, daß sie nicht durch eine fremde Macht, sondern durch ihre eigene Kraft bewegt wird, und daß es gar nie geschehen kann, daß sie selbst jemals von sich selbst verlassen werde, — und hieraus ergibt sich ihre Ewigkeit."

Nach diesem geht Cicero zu einem andern Beweise über.

„Hältst du," fragt er, „diejenigen Momente für geringer, welche zeigen, daß in den menschlichen Seelen etwas Göttliches (d. i. Gottähnliches) ist?" Er betrachtet nun die Kräfte der Seele, vor Allem die Erinnerungskraft, und kommt auf die Sokratische und Platonische Lehre zurück, wonach das Lernen nichts Anderes sei, als Wiedererinnerung[1]), indem sogar Kinder schon, wenn man sie richtig frage, gute Antworten geben können in vielen Stücken, und es unmöglich sei, daß sie schon so frühzeitig so viele Vorstellungen und Anschauungen — ἐννοίας — in der Seele hätten, wenn ihre Seele nicht, ehe sie in den Körper eintrat, schon gelebt hätte in der Erkenntniß der Dinge, welche sie beim Eingehen in den Leib schon mitbrachte. „Es ist klar," sagt er, „daß die Seele diese Anschauungen nicht durch die plötzliche Einwanderung in das so materielle und ordnungslose Wohnhaus erlangen kann, sondern nur dadurch, daß sie sich sammelt und erholt; und so gewinnt sie dann ihre Erkenntnisse, indem sie sich wiedererinnert."

1) Diese Lehre von der Wiedererinnerung der Seele ist freilich ein Irrthum. Was Cicero nach Plato für Wiedererinnerung hält, ist nichts Anderes, als die durch äußere Anregung, durch Fragen oder Lernen sich ergebende Entwickelung und Actuirung der der Seele anerschaffenen geistigen Anlagen, jenes zum Wesen der Seele gehörigen Lichtes, welches zu determirten Geistesfunken der Erkenntniß in Folge entsprechender Anregung hervorsprüht, gleich dem Funken, der in dem Feuersteine schlummert, aber hervorblitzt, wenn er vom Stahle getroffen wird. Dieses in der Seele schlummernde, ihr wesenhaft angeborene Licht wird geweckt und tritt als bestimmte Flamme hervor, wenn die richtige Anregung von außen auf die Seele wirkt.

Nun bewundert Cicero die Erinnerungskraft der Seele, und bemerkt auf die Frage, welches das Wesen dieser Kraft sei, und woher sie stamme, daß sie offenbar nicht aus dem Herzen, oder aus dem Blute, oder aus dem Gehirn, oder aus irgend welchen Atomen entspringe. Diese Kraft, dieses Erinnerungsvermögen ist ihm etwas Göttliches. „Wie?“ fragt er, „hältst du dafür, daß diese wunderbare Kraft in der Erde, oder in diesem düstern und neblichten Himmel gepflanzt oder gewachsen sei? Wenn du nicht weißt, was dies für eine Kraft ist, so weißt du doch, wie beschaffen sie ist, und wenn auch dies nicht, wenigstens doch, wie groß sie ist. Wie also? Glauben wir etwa, die Seele habe einen Rauminhalt, in den, wie in ein Gefäß, dasjenige, woran wir uns erinnern, eingegossen würde? Dies wäre doch absurd! Was müßte da die Seele für einen Boden, was für eine Form haben? Und wie groß müßte der Rauminhalt sein? Oder glauben wir, daß die Seele Eindrücke erhalte, wie Wachs, und daß das Gedächtniß in den Eindrücken der in die Seele eingezeichneten Dinge bestehe? Wie könnten aber die Wörter, wie die Dinge selbst durch materielle Eindrücke bezeichnet werden? Und welch unermeßliche Größe wäre nöthig, um so viele materielle Eindrücke und Bilder aufzunehmen?“

„Und was ist denn,“ fragte er weiter, „jene Kraft, die nach dem Verborgenen forscht, die man Erfindungs- und Forschungskraft nennt? Glaubst du, diese sei aus dieser irdischen, sterblichen und hinfälligen Natur entsprungen? Aus dieser Erdennatur entsprungen der Geist, welcher, wie der weiseste Pythagoras glaubte, zuerst den Dingen ihre Namen gab, — welcher die zerstreuten Menschen versammelte und zum gesellschaftlichen Leben zusammenrief, — welcher die Laute der Stimme, die unzähligen, mit wenigen Schriftzeichen bestimmte, — welcher die Bahnen, das Vorrücken und die Ordnungen der Planeten wahrnahm? . . Derselbe Geist, der dieses erkannte, lehrte auch, daß er selbst ähnlich sei jenem Geiste, der Alles dies am Him-

mel hervorgebracht hat. Denn wenn Archimedes die Bewegungen des Mondes, der Sonne und der fünf Planeten in einer künstlichen Kugel zur Darstellung brachte, so that er dasselbe, was jener Gott Plato's, der nach Timäus die Welt gebaut hat, so, daß die an Langsamkeit und an Schnelligkeit verschiedensten Bewegungen die gleiche Umdrehung regierte. So wenig dies in der Welt möglich ist ohne einen Gott, so wenig konnte Archimedes in einer Kugel diese Bewegungen darstellen ohne göttlichen Geist."

„Selbst das, was weit bekannter und deutlicher ist, scheint mir nicht ohne eine gewisse göttliche Kraft zu sein. Nicht ohne eine gewisse himmlische Eingebung, glaube ich, kann ein Dichter eine ernste Dichtung zu Stande bringen, — und nicht ohne eine höhere Kraft kann eine Rede, reich an treffenden Worten und an gehaltvollen Gedanken dahinfließen. Die Philosophie selbst aber, die Mutter aller Künste, was ist sie Anderes, als, wie Plato sagt, ein Geschenk, und wie ich sage, eine Erfindung der Götter? Diese hat uns zuerst zu ihrer Verehrung, dann zum menschlichen Rechte, welches in der menschlichen Gesellschaft wurzelt, dann zur Demuth und zur Großmuth angeleitet; sie hat von der Seele, gleichsam von den Augen, das Dunkel verscheucht, so daß wir Alles erkannten, was über uns, was unter uns, was das Erste, was das Letzte, was das Mittlere ist... Eine solche Kraft, welche so Vieles und so Großes leistet, scheint mir jedenfalls eine göttliche zu sein. Denn was ist das Gedächtniß der Sachen und der Wörter? Was ist die Erforschungs- und Erfindungsgabe? Wahrlich etwas so Großes, daß man sich selbst an Gott nichts Größeres denken kann! Nicht an Ambrosia, glaube ich, und an Nektar und an den die Becher credenzenden Jünglingen erfreuen sich die Götter; auch dem Homer glaube ich nicht, der den Ganymedes wegen seiner Schönheit von den Göttern geraubt werden läßt, um dem Jupiter die Becher zu reichen. Es war auch keine rechte Ursache vorhanden, um dem Laomedon ein so großes Unrecht zuzufügen. Es waren nur

Dichtungen Homer's, der Menschliches auf die Götter übertrug; ich möchte lieber Göttliches auf die Menschen übertragen. Und was ist dieses Göttliche? Das Leben, das Erkennen, das Erforschen, das Erinnern, — die Seele also, welche ja, wie ich behaupte, etwas Göttliches, — wie Euripides zu behaupten wagt, ein Gott ist. Und wenn nun Gott nicht Luft oder Wasser sein kann, so kann eben dieses auch die Seele des Menschen nicht sein; denn wie jene, die göttliche Natur, keinen Erdenstoff hat und keine Feuchtigkeit, so hat auch die menschliche Seele nichts von beiden. Gibt es aber, wie Aristoteles angenommen hat, ein „fünftes Element", so ist dieses sowohl den Göttern, als den Seelen eigen. Dieser Ansicht folgend, haben wir dies mit den Worten ausgedrückt: Für die Seelen läßt sich kein Ursprung auf Erden finden; denn in den Seelen ist nichts Gemischtes und Zusammengesetztes, oder aus der Erde Entstandenes, aus Erdenstoff Gebildetes, — Wasser-, Luft- oder Feuerartiges; in diesen Elementen ist ja nichts, was die Kraft des Gedächtnisses, des Verstandes und des Denkens hätte, was das Vergangene festhielte, das Künftige vorhersähe und das Gegenwärtige umfaßte. Solche Kräfte sind nur göttliche Kräfte, und nie wird es sich finden, daß diese dem Menschen auf anderem Wege, als von Gott mitgetheilt worden sind. —

Die Natur und Kraft der Seele, fährt er fort, ist also eine ganz besondere, und eine von diesen uns bekannten und gewöhnlichen Elementen durchaus verschiedene. Was dasjenige aber immer sein mag, das empfindet, erkennt, will, lebt, — es ist etwas Himmlisches und Göttliches, und deswegen muß es nothwendig ewig sein. Gott selbst können wir uns nicht anders vorstellen, denn als einen denkenden Geist, der unabhängig und frei ist von jeder sterblichen Zusammensetzung, Alles erkennend und bewegend,

selbst mit ewiger Bewegung begabt; und von dieser Art ist auch die Natur der Menschenseele."

„Hinsichtlich der Natur der Menschenseele," bemerkt Cicero dann weiter, „können wir nicht im Zweifel sein, wenn wir nicht ganz unerfahren — plumbei — in der Physik sind, da in der Seele nichts Gemischtes, nichts Zusammengesetztes, nichts Verbundenes, nichts Zusammengehäuftes, nichts Zweifaches ist. Da dem so ist, so kann die Seele selbstverständlich weder getrennt, noch zertheilt, noch zerlegt, noch zerrissen, also auch nicht zerstört werden oder zu Grunde gehen. Denn die Zerstörung ist eine Ausscheidung, eine Trennung, eine Zerlegung derjenigen Bestandtheile, welche vor der Zerstörung durch irgend eine Verbindung miteinander zusammengehalten waren." —

Nach dieser Beweisführung wendet sich Cicero zu den Einwendungen, welche gegen die Unsterblichkeit erhoben werden.

Diejenigen, welche dafürhalten, daß die Seelen zwar noch existiren, wenn sie den Leib verlassen, aber nur eine kürzere oder längere Zeit, nicht immer, — widerlegt er durch den Hinweis auf das Widersprechende, das in ihrer Ansicht liegt, da ja, wenn man einmal zugibt, daß die Seelen getrennt vom Leibe existiren können, folgerichtig zugegeben werden müsse, daß sie überhaupt nicht zu Grunde gehen.

Zwei weitere Einwendungen sind diese:

1. Was entstanden ist, das geht auch zu Grunde. Daß aber die Seelen entstehen, d. i. geboren werden, — nasci, — dies beweist sich aus der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, von denen sie erzeugt werden, eine Aehnlichkeit, welche nicht nur am Körper, sondern auch am Geiste sich zeigt.

2. Alles, was einen Schmerz empfinden kann, kann auch krank sein; was aber einer Krankheit zugänglich ist, kann auch zu Grunde gehen. Nun haben die Seelen oft schmerzhafte Empfindungen; also können sie auch zu Grunde gehen. —

Cicero widerlegt diese Einwürfe, indem er sagt: „Diese

Einwendungen stammen von Solchen, welche nicht wissen oder nicht wissen wollen, daß man, wenn man von der Unsterblichkeit der Seele redet, von dem Geiste rede, der von jeder störenden Bewegung immer frei ist, — nicht von jenen Theilen, in welchen Krankheiten, Zornmüthigkeiten und Leidenschaften walten, von denen Jener (Plato), gegen welchen diese Einwendungen erhoben werden, sagt, daß sie vom Geiste gänzlich fern gehalten und getrennt sind[1])."

Was die Aehnlichkeiten der Kinder mit den Eltern betrifft, so beziehen sich diese, sagt Cicero, vorzüglich auf den Leib. Da aber der Leib einen großen Einfluß auf die Seele hat, indem gar Vieles vom Körper ausgeht, was den Geist schärft oder abstumpft, und da eben diese vom Leiblichen ausgehenden Verhältnisse es sind, welche mit dem Körper erzeugt werden, so kann keineswegs angenommen werden, daß eine Aehnlichkeit der Seele an sich erzeugt werde, also auch nicht, daß die Seele selbst erzeugt werde oder überhaupt entstehe[2]).

1) Auch hierin liegt ein Irrthum. Die Seele des Menschen, d. i. die ganze Seele einschlüssig ihrer vegetativen und sensitiven Potenz, verliert dadurch, daß sie Empfindungen, und zwar auch unangenehmen und schmerzlichen zugänglich ist, nichts von der Unvergänglichkeit ihrer Substanz und Natur. Wie die Freude nichts ändert an der Substanz der Seele, so auch der Schmerz nicht. Das an sich seiende, einfache, geistige Wesen kann auch durch keine, wie immer beschaffenen Empfindungen aufgelöst und zerstört werden, so wenig als das Licht zerstört oder ausgelöscht werden kann durch den an ihm vorüberziehenden Schatten. Daß die Seele, selbst unzerstörbar durch die Schatten trüber Empfindungen in ihrer Substanz, gestört werden kann durch widrige Affectionen, beweist nur, daß sie, wenn auch unvergänglich in ihrem Sein, doch nicht vollkommen in ihren Zuständen, sondern ein beschränktes, somit nicht göttliches Wesen ist. —

2) Ueber unsern Standpunkt hinsichtlich des Ursprunges der Seelen, der mit dieser Platonischen und Ciceronianischen Anschauung nicht übereinstimmt, dagegen aber obige Schwierigkeiten im Betreff der Aehnlichkeiten der Kinder mit den Eltern leichter und einfacher löst, siehe meine Schrift: „Kosmos u. Psyche, Mainz, bei Kupferberg, S. 126 f.

§. 5.

Wenn wir von der alten Philosophie auf die christliche übergehen, so begegnet uns vor Allen ein großer, scharfer Denker, dessen Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele besondere Beachtung verdienen; wir meinen den Kirchenlehrer Aurelius Augustinus, den berühmten Bischof von Hippo.

Augustin geht in seiner Beweisführung über die Unsterblichkeit der Seele, wie vor ihm Aristoteles und Plato, von dem Satze aus, daß die Seele ganz verschieden vom Körper, etwas Unkörperliches und Immaterielles sei. Er beweist dies, indem er ausführt, daß die Wirksamkeit alles körperlichen Seins stets eine räumliche sei, ganz entsprechend der Natur des Körperlichen, dessen Eigenthümlichkeit darin liege, daß es aus größeren und kleineren Theilen bestehe, welche größere und kleinere Ortsräume einnehmen [1]). Die Wirksamkeit der Seele sei dagegen durchaus unräumlich. Indem er sich auf die Schriftstelle bezieht: „Die Früchte aber des Geistes sind: Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Sanftmuth, Güte, Treue, Milde, Enthaltsamkeit," schreibt er: „Sage mir nun, ob du diese Dinge, welche obige Worte bezeichnen, nicht kennst, oder ob du sie so erkennest, daß du Linien von Körpern daran siehst? So sage mir denn, welche Figur, um Anderes zu übergehen, welche Farbe die Liebe habe, welche Glieder? Du kannst doch die Liebe, wenn du nicht selbst ein Leeres bist, auch nicht für ein leeres Nichts halten [2])?" Dann verweist er auf die Bilder, welche der Seele im Traume, in der Ekstase, oder in höheren Offenbarungen vorschweben. Solche Traum- ꝛc. Bilder, z. B. der Himmel, die Erde, Meer, Sonne, Mond, Sterne, Flüsse, Berge, Bäume, Thiere u. dgl., welche die Seele sich vorstellt, sind doch gewiß nichts Körperliches, woraus unwidersprechlich folgt, daß auch die Seele nichts Körperliches sein

1) De anima et ejus origine, IV, 2.

2) De anima et ejus origine, IV, 15.

kann[1]). Einen schlagenden Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele findet Augustin auch darin, daß die Seele eine Menge von Vorstellungen räumlicher Gegenstände in ihrem Gedächtnisse tragen und aus demselben wieder hervorrufen kann, was sie offenbar nicht könnte, wenn sie etwas Körperliches wäre, weil sie dann nicht im Stande wäre, über ihre eigene Räumlichkeit hinauszugehen und die Vorstellungen so großer Bilder zu fassen. Er führt staunend die Schnelligkeit und Leichtigkeit an, womit die Seele von den Körpern, die das Auge gesehen, sich Vorstellungsbilder schafft, die doch nichts Körperliches sein können[2]). Dann betont er, daß die Seele ganz in jedem Theile des Körpers sei, daß sie jeden Eindruck an dem Orte empfinde, wo er stattfindet, ohne sich erst dahin zu bewegen, und ohne deshalb, weil sie dort ganz empfindet, nicht dennoch zugleich in den übrigen Theilen des Leibes zu sein. Da kein Körper an mehreren Orten zugleich ganz sein könne, sondern nur in dem Raum sei, den er eben einnehme, so müsse die Seele, so schließt daraus Augustinus, nothwendig etwas Unkörperliches sein. „Die Natur der Seele," schreibt er, „ist, selbst abgesehen von jener ihrer Kraft, mit der sie die Wahrheit erkennt, und nur von jener niederen Seite betrachtet, mit der sie den Leib zusammenhält und im Leibe empfindet, in keiner Weise räumlich ausgedehnt; denn in allen Theilen ihres Leibes ist sie ganz zugegen, da sie in jedem einzelnen ganz empfindet. Wenn nämlich ein Finger berührt wird, so empfindet sie nicht am ganzen Körper und empfindet doch ganz — tota. Und wenn sie in ihrer Ganzheit (tota) empfindet am Finger der Hand, so hört sie doch, wenn eine andere Stelle, z. B. der Fuß, berührt wird, auch dort nicht auf, ganz (tota) zu empfinden. So ist sie an allen einzelnen von einander entfernten

1) Ibid. IV, 17, cfr. 20, 21.

2) De anima et ejus orig. IV, 17; de Genes. ad litt. XII, 18 n. 40, cfr. VII, 21 n. 29; de quant. animae c. 15, 14.

Stellen zugleich ganz gegenwärtig. Und weil sie in allen Theilen des Leibes ganz empfindet, so ist dies Beweis genug, daß sie von der örtlichen und räumlichen Entfernung gar nicht abhängt[1]). — Die Seele, weit entfernt, etwas Körperliches zu sein, kann von den leiblichen Banden sich losmachen, und sich in sich selbst zurückziehen, ja je mehr sie von den körperlichen Sinnen sich losmacht, desto mehr vermag sie Ewiges und Unwandelbares zu schauen und in den Ausblick des Geistes — in obtutum mentis — sich zu erheben. Dies wäre unmöglich, wenn sie selbst nur etwas Körperliches wäre." — Daraus, daß die Seele von ihrem Leibe sich frei machen kann, folge, daß sie keine Stimmung (Harmonie), oder Mischung körperlicher Kräfte[2]), sondern ein selbstständig Seiendes sei, verwandt mit jenem Seienden, welches stets sich selbst gleich ist und welches sie erkennt. „Die Seele selbst," sagt er, (welche durch die körperlichen Sinne, gleichsam durch Boten, Kunde von der körperlichen Außenwelt erhält), „ist so sehr von dem Körperlichen ganz und gar verschieden, daß sie, wenn sie Göttliches, oder Gott, oder sich selbst erkennen und ihre eigenen Kräfte betrachten, oder wenn sie Wahres und Gewisses begreifen will, sich abwendet von dem Lichte der Augen, und dieses Licht nicht nur als keinen Behelf zu diesem Zwecke, sondern sogar als hinderlich erachtet, daher zum Blicke und Lichte des Geistes sich erhebt. Wie könnte sie also etwas Körperliches sein, da das höchste Körperliche eben das Licht ist, welches aus den Augen leuchtet,

1) Ep. Man. c. 16, cfr. Ep. 166. ad Hieron. n. 4; de Immortalit. anim. c. 16; de Trinit. VI, 6. u. a. a. O.

2) Der Eleate Zeno erklärte die Seele für eine Mischung aus Kaltem und Warmen, Trockenem und Feuchten, (Diogen. Laert. IX, 5 n. 29.) u. Dicaearchus als eine Harmonie der vier Elemente. (Plutarch. de placit. Philosoph. IV, 2.) Aehnliches haben in neuester Zeit noch unsere Atomisten, Atheisten und Materialisten zu Tage gefördert. (Vgl. meine Schrift: „Kosmos und Psyche", Mainz, bei Fl. Kupferberg, 1879, S. 94 ff.

von welchem sie nur zur Empfindung der körperlichen Formen und Farben unterstützt wird? Sie hat Unzähliges, von jeder Art des Körperlichen himmelweit Verschiedenes, was sie nur mittels des Verstandes und der Vernunft erschaut, wohin kein Sinn des Fleisches reicht [1]."

„Die Seele ist also kein Körper; die Seele ist Leben, und kein Ding verläßt sich selbst [2]."

Um die Immaterialität der Seele aus ihrer Natur darzuthun, erörtert Augustin noch des Weitern das Wissen der Seele. Sie weiß und erkennt Unkörperliches, z. B. den mathematischen Punkt, folglich muß sie selbst unkörperlich sein, ja sie weiß um sich selbst, — und wenn sie auch nicht weiß, was sie ist, so hat sie zugleich ein Wissen von diesem Nichtwissen; sie weiß aber, daß sie ist. Sie kann sich gar nicht nichtwissen; denn wenn sie um sich selbst nicht wüßte, so könnte sie kein Streben haben, sich zu wissen [3]. Das Wissen der Seele, und das Wissen um ihr Nichtwissen ist aber offenbar etwas Unkörperliches. Nun setzt aber das Wissen das Leben voraus, und das Leben setzt das Sein voraus. Die Seele ist also ein denkendes und erkennendes Sein und Leben, dessen Substanzialität nichts Derartiges ist, was aus Erde, Luft, Feuer und Wasser, d. h. aus irgend etwas Stofflichem besteht, — sondern ein Sein, welches in seiner substanziellen Selbstheit eine eigenthümliche Natur, eine geistige Substanz, eine lebendige Einheit ist [4], indem die einzelnen Kräfte nicht blos ihre reale Einheit im Geiste als dem Subjecte haben, sondern auch zu einander selber in dem Verhältnisse stehen, daß nicht blos die eine die andere und jede sich, sondern jede alle anderen Kräfte, und zwar nicht zum Theile, sondern ganz faßt.

---

1) De Gen. ad litt. VII, 13—14.
2) De immortalit. anim. c. 10.
3) De Trinitate X, 7. 10. 9, de anima et ejus orig. IV, 19.
4) De quantit. anim. c. 1, cfr. 13; de Trinit. I, 1. II, 8. XII, 1.

Die Seele ist demnach mit allen ihren Kräften ein Eines, alle ihre Kräfte sind Eines. »Haec tria unum: una vita, una mens, una essentia,« — also Ein Leben, Ein Wissen, Ein Sein, und alle diese Drei Eines[1]). Die Seele ist also ein (relativ) Einfaches[2]).

Aus dieser Beschaffenheit der Seele ergibt sich nun von selbst deren Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Ist die Seele, wie Augustin lehrt, ein unkörperliches Ganze ohne Theile, so unterliegt sie nicht den Bedingungen des aus Theilen bestehenden Körperlichen, also nicht der Zertheilung, der Auflösung oder Corruption. Ist sie, wie er sagt, Sein und Leben, so kann sie nicht aufhören, zu sein und zu leben. Ist sie eine selbstständig Seiendes (d. i. eine Substanz), so ist sie in ihrem Sein nicht von einem Andern bedingt, und kann nicht in den Untergang eines Andern verflochten, nicht durch ein Anderes zerstört werden. Ist die Seele Wissen um sich selbst, und kann sie sich, wie er sagt, gar nicht nichtwissen, so kann sie auch gar nicht nichtsein, weil das, was weiß, nothwendig auch ist. Und da alle Kräfte der Seele Eins, ein Leben und ein Sein sind, so kann sie durch den Tod des Leibes auch keine von diesen Kräften verlieren; denn jede dieser Kräfte gehört zur Einheit ihres einfachen Wesens, und da der Tod ihr Wesen nicht berührt, so kann er auch keine ihrer Kräfte berühren. Es ist somit die ganze menschliche Seele mit allen ihren Kräften, welche sie im Leibesleben äußert, unsterblich. Und da die Seele sich selbst weiß als eine lebendige Einheit, die verschieden ist von jeder anderen, und ein bestimmtes Fürsichsein hat, und da nichts der Seele Wesentliches durch den Tod des Leibes verloren geht, so bleibt die Seele auch nach dem Tode ein selbstbewußtes, individuelles Lebendiges. —

Uebrigens beweist Augustin selbst die Unsterblichkeit der Seele formell in nachfolgender Weise:

1) De Trinit. X, 11. 18, cfr. IX, 2—6.

2) De civitate Dei, XI, 10. cfr. de Spiritu et anim. c. 24.

1. Wenn Dasjenige, was in einem Subjecte wesentlich, d. i. vermöge seiner Natur, enthalten ist, unvergänglich ist, so muß auch dieses Subject selbst unvergänglich sein. Nun ist aber in der Seele die Wahrheit, in so fern sie dieselbe wissend erkennt; die Wahrheit aber ist etwas Unvergängliches; also muß auch die Seele unvergänglich sein.

2. Die Seele ist verbunden mit der Vernunft. Die Vernunft aber ist als solche ihrem Inhalte nach unvergänglich; denn die Principien der Vernunft sind ewig. Daraus folgt, daß auch die Seele unvergänglich sein muß, da die Vernunft von ihr untrennbar ist. Das ist sie aber; denn da die Verbindung der Vernunft mit der Seele keine örtliche ist, so können beide sich nicht von einander trennen. Die Seele ist also unvergänglich, und da die Vernunft nur in einem lebendigen Subjecte sein kann, so folgt aus der Verbindung der Vernunft mit der Seele nicht nur deren Unvergänglichkeit, sondern auch die Fortdauer ihres Lebens, die eigentliche Unsterblichkeit[1]).

3. Die Seele unterscheidet sich vom Körper wesentlich dadurch, daß sie, während der Körper nur ein Belebtes ist, selbst Leben ist. Nun kann aber die Seele, weil sie nicht etwa nur Leben hat, sondern selbst Leben ist, und sich selbst nicht verlieren kann, auch ihr Leben nicht verlieren; folglich ist sie unsterblich.

4. Das Sein hat keinen Gegensatz, der es zerstören könnte, — essentiae nihil contrarium. Darum kann der Seele durch den Tod des Leibes (welcher letztere selber nicht vernichtet, sondern nur in seine Elemente aufgelöst wird), ihr Sein nicht genommen werden. Wie das Sein, so hat auch

---

1) »Manifestum est, quamdiu animus a ratione non separatur eique cohaeret, necessario eundem manere superstitem et vivere, fierique incommutabilem, quo magis incommutabili conjungitur.« Libr. de immortalit. anim. c. 6.

das Leben der Seele keinen Gegensatz, der es zerstören könnte. Denn das Leben der Seele ist die Wahrheit; der Gegensatz der Wahrheit, der Irrthum, kann aber, wie von selbst klar, das Leben der Seele nicht vernichten; also hat die Seele ein unvergängliches, d. i. unsterbliches Leben. —

§. 6.

Noch möge hier die Lehre des scharfsinnigen Denkers und christlichen Lehrers Thomas von Aquin kurze Erwähnung finden.

Auch Thomas von Aquin geht vor Allem davon aus, daß die Seele etwas Unkörperliches sei. Um dies zu beweisen, sagt er: Die Seele ist das erste Princip des Lebens in den lebendigen Wesen auf der Erde. Nun kann ein Körper, in so fern er eben Körper ist, nicht Princip des Lebens sein, sonst müßte jeder Körper lebendig und Princip des Lebens sein. Die Seele ist also kein Körper, sondern der actus corporis, d. i. das Leben und wirkliches Sein Gebende am Körper.

Es ist aber die Seele nicht blos überhaupt etwas Unkörperliches, Immaterielles, sondern etwas selbstständig Seiendes, — sie ist eine Substanz. Da sie keine Materie hat (und als intellectives Princip keine haben kann, weil sie, wenn sie selbst Körperliches an sich hätte, das Körperliche nicht erkennen könnte, wie der Kranke, dessen Zunge mit süßen Säften belegt ist, nichts Süßes empfinden könnte), so kann sie auch nicht durch Materielles operiren; daraus folgt, daß sie operirt durch sich selbst, und ohne Betheiligung des Körpers. Nun kann aber nichts thätig sein durch sich selbst, was nicht durch sich selbst subsistirt. Denn nur ein wirklich existirendes Seiende kann thätig sein. Jegliches ist ja in dem Maaße thätig, als es ist. Daraus folgt, daß die menschliche Seele, sofern sie Verstand und Vernunft ist, etwas Unkörperliches und Subsistirendes — eine Substanz, —

sein muß. Ist aber die Seele eine immaterielle Substanz, so muß sie incorruptibel und unzerstörbar sein. Es kann nämlich Etwas zerstört werden entweder durch sich selbst — per se — oder per accidens, d. i. durch Zerstörung eines Anderen, in dem und durch das es subsistirt. Da nun die menschliche Seele nicht in einem Anderen, sondern in und durch sich selbst ihr Bestehen hat, so könnte sie nur durch sich selbst zerstört werden. Dies ist aber bei der Seele, wie bei jeder Substanz, welche eine Form ist, unmöglich. Denn es ist offenbar, daß das, was zum Wesen eines Dinges gehört, von diesem untrennbar ist. Nun gehört zum Wesen einer Form, welche actus, Wirklichkeit ist, das Sein. Da also das Sein untrennbar ist von der Seele, so kann sie nicht aufhören zu sein.

Ferner:

Die Materie empfängt dadurch das wirkliche Sein, daß sie die Form empfängt; und ihre Zerstörung tritt dadurch ein, daß die Form von ihr getrennt wird. Daher ist es unmöglich, daß eine in sich selbst bestehende Form — forma subsistens, — d. i. eine substanzielle Form, aufhöre zu existiren, weil die Form sich nicht trennen kann von sich selbst[1]).

Zweites Kapitel.

Beweise für die Unsterblichkeit und Widerlegung der Einwendungen dagegen.

Wir gehen nun daran, auf den im vorstehenden Kapitel gelegten Fundamenten folgende förmliche Schlüsse aufzubauen, indem wir vorerst vom Wesen der Seele ausgehen.

---

1) Summa theolog. p. I. qu. 75. artic. 1, 2 u. 6.

§. 1.

Alles, was ein selbstständiges, immaterielles und einfaches Sein ist, ist unzerstörbar.

Nun ist die menschliche Seele ein selbstständiges immaterielles und einfaches Sein.

Also ist die Seele des Menschen unzerstörbar.

Erklärung: a) Der Obersatz dieses Schlusses ist so evident, daß er als ein Axiom gelten könnte; er kann vernünftig nicht geläugnet werden. Betrachten wir zuerst den Begriff von Zerstörung. Zerstörung, Untergang eines Dinges ist nur möglich entweder durch Vernichtung, oder durch Auflösung. Nun aber gibt es kein Nichts; dies gilt als Axiom; also kann kein Ding durch Vernichtung zerstört werden, denn Vernichtung ist der Uebergang eines Seienden in das Nichts[1]). Demzufolge kann nicht einmal Materielles und Körperliches vernichtet werden. Was wir Zerstörung oder Untergang desselben nennen, ist nur der Verlust einer bestimmten Erscheinungsform desselben, verursacht durch die Auflösung der Bestandtheile, aus deren Zusammensetzung die bestimmte Erscheinungsform sich bildet.

1) Die Frage, ob Gott eine Seele vernichten könnte, wenn er wollte, ist eine müßige. Denn es ist klar, daß Gott, der das Sein selbst ist, nichts dem Sein, also ihm selbst direct und contradictorisch Entgegengesetztes wollen kann. Gottes Sein und Wollen ist ja Eines, und zwar ein unendliches, unbegrenztes und ewiges. Ist Gottes Sein ein unendliches und unbegrenztes, so kann es neben demselben kein Nichts geben. Ist in Gott Wollen und Sein Eines, so kann Gott kein Nichts, also auch keine Vernichtung wollen. — Alles was ist, weiß Gott; was Gott nicht weiß, existirt auch nicht. Wollte also Gott etwas Seiendes vernichten, so müßte er nichts mehr wissen von dessen Sein; er müßte es also vergessen. Dies ist aber bei Gott unmöglich. — Gott kann nichts wollen, was seinem Wesen widerstreitet. Das Nichts widerstreitet seinem Wesen, also kann er es nicht wollen; er kann daher keine Vernichtung wollen; denn vernichten heißt: ein Nichts bewirken. — Vgl. meine „Philosophie der Religion", S. 16 u. S. 127. Anm. 2. Mainz, bei Fr. Kirchheim, 1878.

Diese Auflösung ist aber keine Vernichtung, weil sie die aus der früheren Verbindung getrennten Bestandtheile fortbestehen läßt. Um so weniger ist also eine Vernichtung eines selbstständigen immateriellen und einfachen Wesens denkbar. Ein solches kann nicht nur nicht vernichtet, sondern auch nicht einmal aufgelöst werden. Denn alles selbstständig seiende rein Immaterielle oder Geistige ist ein Einfaches ohne elementare Theile; hätte es solche Theile, so wäre es ja nicht immateriell. Hat es aber keine Elemente, aus denen es zusammengesetzt, so ist auch seine Auflösung unmöglich. —

b) Eine solche einfache, immaterielle Substanz ist nun aber die Seele, und es kann auch der Untersatz obigen Schlusses nicht in Zweifel gezogen werden. Daß nämlich die Seele ein Sein oder Seiendes[1]) ist, erhellt daraus, daß sie empfindet, denkt und will; was aber Empfindung, Denkkraft und Willen hat, muß auch sein. Der Satz: »Cogito, ergo sum,« ist ein unbestreitbares Axiom. Dieses Sein der Seele ist aber ein eigenes, substanzielles, nicht etwa nur das Accidens, oder die Wirkung u. dgl. eines materiellen Dinges. Denn die Seele denkt ohne den Körper, der gar nicht denken kann[2]), ja sie denkt um so besser, je mehr sie ihrer Verbindung mit dem Leibe entbunden ist[3]). Die Seele ist demnach ein substanziell Seiendes, sie hat ein eigenes, nicht aus der Materie geschöpftes Sein.

Daß dieses Sein ein immaterielles ist, ist offenbar. Wäre die Seele nicht immateriell, so könnte sie nichts Immaterielles wirken; denn nichts kann etwas wirken, was nicht in seiner eigenen Natur liegt. Nun wirkt die Seele Immaterielles, indem sie denkt und will, folglich muß sie selbst immateriell sein.

1) Die Seele ist nur „ein" Sein oder Seiendes, nicht das Sein, das absolut Seiende selbst.

2) „Nichts Körperliches kann denken," — ist ein Axiom.

3) Vgl. oben §. 5.

Daß die Seele ein einfaches Wesen ist[1]), welches keine Theile hat, geht schon aus ihrer Immaterialität hervor; denn

---

1) Moses Mendelssohn beweist in s. Phädon nach sokratischer Methode die Einfachheit der Seele, indem er davon ausgeht, daß die Seele empfindet, denkt und will, das Vermögen aber zu empfinden, zu denken und zu wollen dem Körperlichen, d. i. dem Zusammengesetzten, unmöglich ist. Um diese Unmöglichkeit zu beweisen, stellt er den Satz auf, daß alle Wirksamkeit des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandtheile fließen müsse, daß demnach das Materielle oder Zusammengesetzte nur solche Kräfte und Wirkungen haben könne, welche schon in dessen einzelnen Bestandtheilen liegen. „Werden also," sagt er, „nach unserer Voraussetzung die Bestandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultirt? Allerdings! Aber die Kräfte dieser Bestandtheile, sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein?" Nach einer Erörterung darüber, daß aus manchen Bestandtheilen in ihrer Zusammensetzung ihnen unähnliche, d. i. von ihnen verschiedene Resultate hervorgehen können, wie z. B. aus vielen einzelnen Silben, von denen jede für sich keinen verständigen Sinn hat, der Sinn einer Rede, — aus der Zusammensetzung vieler unsymmetrischer Formen eine Symmetrie, vieler einzelner Töne, von denen keiner für sich harmonisch ist, eine Harmonie, — daß aber solche Wirkungen nicht wirklich dem Zusammengesetzten selbst innewohnen, sondern vom denkenden Wesen nur durch subjective Auffassung in dasselbe hineingelegt werden, — beantwortet er diese Frage mit dem Satze: Außer dem denkenden Wesen sind die Kräfte des Ganzen nichts Anderes, als die einzelnen Kräfte der Bestandtheile, wie sie durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einschränken. Kann also, fragt er weiter, das denkende Wesen (das Vermögen zu denken) seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind? Unmöglich! Das Zusammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine ähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzt ein denkendes Wesen schon voraus, dem sie, in ihrer Verbindung so scheinen, wie sie an sich nicht sind. Das Vermögen zu denken ist also schon da, und kann nicht aus der Zusammensetzung erst entspringen. Wenn also das Empfinden und Denken eine Kraft des Zusammengesetzten, d. i. des Körperlichen und Materiellen sein soll,

was immateriell ist, hat keine elementaren Theile, es ist nicht zusammengesetzt. Die Seele ist überdies ihrer Einfachheit und

---

so müssen die Kräfte der einzelnen Bestandtheile der Kraft des (zusammengesetzten) Ganzen ähnlich, folglich gleichfalls denkende Kräfte sein. Und auch die kleinsten Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer ihre Theilbarkeit reichen kann, müssen alle eine Denkkraft haben." Nach diesem fährt er fort: „Sage mir: Finden wir nicht in unserer Seele eine fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen und Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? . . . Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblicke gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen Bestandtheilen vertheilt, und nicht irgendwo zusammen in genauester Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also eine Substanz annehmen, welche alle Begriffe (Denkkräfte) der Bestandtheile vereinigt, und diese Substanz kann unmöglich aus Theilen zusammengesetzt sein. Sie muß also nothwendig einfach und unausgedehnt sein, denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. Und diese Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt, ist die Seele. Empfinden und Denken sind nothwendige Eigenschaften des Einfachen und nicht des Zusammengesetzten. Ausdehnung und Bewegung: in diese Grundbegriffe läßt sich Alles auflösen, was dem Zusammengesetzten (Körperlichen, Materiellen) zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannigfaltigen Gestalten, und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar vom kleinsten Sonnenstäubchen bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber wahrnehmen, vergleichen, schließen, begehren, wollen, Lust und Unlust empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Bestandheit, einen anderen Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muß hier Vieles vorgestellt, das Aus-

Untheilbarkeit sich bewußt; die verschiedenen Eindrücke empfindet sie nicht mit einem Theile ihres Seins, sondern in ihrer Ganzheit, und nicht mit einem Theile, sondern ganz ist sie überall, an jeder Stelle ihres Leibes, wo ihr nur immer ein Eindruck von außen begegnet, zugegen. Darum kann sie mehrere verschiedene Eindrücke nicht zugleich wahrnehmen, nicht zugleich traurige und freudige Gefühle und Empfindungen haben, etwa mit einem Theile ihres Wesens dieses, mit dem anderen jenes fühlend, weil sie immer nur Eines, ein Ungetheiltes, ein Einfaches ist.

So ist demnach der Obersatz und der Untersatz obigen Schlusses bewiesen, und es ergibt sich hieraus der Schlußsatz, daß die Seele des Menschen unzerstörbar ist, mit logischer Folgerichtigkeit von selbst.

---

einanderseiende zusammenbegriffen, das Mannigfaltige gegeneinander gehalten, das Verschiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerstreut ist, drängt sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkt zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden soll, in Vergleich gebracht. Hier erkenne ich weder Ausdehnung, noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerliches, wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählt und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend sind keine Ortsveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft und das hohe Gefühl der Gottesfurcht sind etwas mehr, als die Wallungen des Geblütes und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, mein lieber Simmias! von so verschiedenen Eigenschaften können ohne die äußerste Unachtsamkeit nicht miteinander verwechselt werden." (Mendelssohn, Phädon, S. 125—132; vgl. hierüber auch Ulrici, Gott und die Natur, S. 209—254.)

Auf diesem Wege beweist sich aber nicht nur die Unzerstörbarkeit, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele.

Wir sagen nämlich:

§. 2.

Alles, was seinem Wesen nach selbstständiges Leben ist, ist unsterblich.

Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach selbstständiges Leben.

Folglich ist die Seele des Menschen unsterblich.

Der Obersatz ist unbestreitbar. Denn Alles, was sterben kann, kann nur deshalb sterben, weil es nicht selbst Leben, sondern nur ein Belebtes ist; es wird nämlich beim Sterben das Leben von ihm getrennt. Was nun aber seinem Wesen nach selbstständiges Leben ist, von diesem kann das Leben nicht getrennt werden, weil nichts von sich selbst getrennt werden kann. Es müßte daher, um aufzuhören, zu leben, einfach vernichtet werden. Nun gibt es aber, wie schon oben dargethan wurde, keine Vernichtung.

Auch der Untersatz ist unwidersprechbar. Die Seele des Menschen muß ihrem Wesen, ihrer Natur nach selbstständiges Leben sein; denn sie ist es, die ihrem Körper Leben gibt; Alles an ihrem Leibe, alle Theile und Glieder desselben macht sie dadurch lebendig, daß sie mit ihnen in Verbindung steht; jeder Theil ihres leiblichen Organismus hört sofort auf, zu leben, sobald sie sich von ihm trennt. Daraus folgt, daß die Seele ihrem Leibe Leben gibt. Kann aber die Seele Leben geben und lebendig machen, so muß sie selbst Leben, selbst eine ihrer Natur nach lebendige substanzielle Kraft sein; denn nichts kann durch sich selbst etwas wirken, was es nicht selbst ist, wie das Licht nur leuchten kann, weil es selbst licht ist, und das Feuer nur erwärmen kann, weil es selbst warm ist. Und wie dem Lichte und dem Feuer das Lichtsein und das Warmsein wesentlich ist, so ist auch der Seele das Leben wesentlich. Es liegt in ihrer Natur, es ist

ihr nicht erst später irgendwie von außen zugekommen, so daß sie vorher ohne Leben, d. i. todt wäre, und erst durch eine hinzutretende fremde Kraft belebt würde. Denn wäre die Seele nicht schon ursprünglich Leben, so wäre sie, da eine todte Seele so wenig denkbar ist, als ein Dreieck ohne drei Winkel, gar nicht; ein Nichtseiendes kann aber nichts empfangen und keine hinzutretende Kraft recipiren. — Erhielte aber die Seele ihr Sein und Leben von der Zusammensetzung der verschiedenen Stoffe ihres Leibes, so müßten diese Stoffe selbst eigenes Leben haben und Leben sein. Sie sind nun aber an sich ohne Leben; also können sie, da die Zusammensetzung nichts darstellen kann, was nicht schon vorher in den Theilen liegt, aus welchen ein Zusammengesetztes werden soll, kein wirkliches Leben hervorbringen, wie immer diese Theile, resp. Stoffe, zusammengesetzt sein mögen. Somit ist die Seele schon ursprünglich und schon ihrer Natur nach substanzielles Leben; und da nichts sterben kann, was seinem Wesen nach Leben ist, so ist die Seele ein unsterbliches, d. i. niemals sich auflösendes, niemals aufhörendes Leben[1]).

Das niemals aufhörende Leben ist aber, wie schon Plato und Aristoteles lehren, niemals aufhörende Bewegung, d. i. stetige Lebensäußerung und Thätigkeit. Darum kann man sagen:

§. 3.

Alles, was immerwährend und ununterbrochen thätig ist, muß auch immerwährend existiren; nun ist die menschliche Seele immerwährende und unaufhörliche Thätigkeit; sie ist ihrem Wesen nach

1) Sollte demnach die Seele aufhören zu sein, so müßte sie einfach durch einen von einer äußeren Gewalt ausgehenden Vernichtungsact aufhören. Ein solcher ist aber, wie schon oben wiederholt dargethan wurde, undenkbar, weil es kein Nichts, also auch kein Nichtswerden, keine Vernichtung gibt.

Energie; ihre Energie, ihr Thätigsein läßt sich von ihrem Sein nicht trennen; hieraus folgt, daß sie nicht aufhören kann, zu existiren.

Der Obersatz dieses Schlusses leuchtet ein. Alles, was seiner Natur nach lebendig ist, ist naturgemäß ein Thätiges, ein Agens, ein Princip der Thätigkeit. Was nicht thätig sein kann durch sich selbst, ist ein Lebloses, ist todte Materie, wie, um einen Vergleich von Aristoteles zu entlehnen, der Stab, der sich nicht rührt und bewegt, wenn nicht die lebendige Hand ihn ergreift und bewegt. Weil die Materie an und in sich nicht lebt [1]), weil sie ihrer Natur nach ein Todtes ist, darum kann sie keine eigene Lebensäußerung und Bewegung zeigen, keine eigene Thätigkeit aus sich hervorbringen. Nur was an sich selbst Leben ist [2]), hat selbsteigene Thätigkeit und Energie; und was nie aufhört, sein Leben zu bethätigen, ist unsterblich. Nun ist die menschliche Seele niemals ohne Thätigkeit. Dies zeigt auch die Erfahrung. Nie hört die Seele auf, thätig zu sein, so wenig sie aufhören kann, zu leben. Wenn sie auch, weil nur ein endliches Wesen, nicht zugleich mit allen ihren Potenzen thätig sein kann, so zeigt doch jedem Menschen die eigene Erfahrung, daß die Seele ununterbrochen, ohne Rast und Stillstand, mit der einen oder andern ihrer Potenzen, mit der vegetativen, oder sensitiven, oder intellectiven, beschäftigt ist, und selbst während des Schlafes ihrer Leiblichkeit arbeitet, ohne daß

---

1) Allerdings kann die Materie ein Leben haben; aber dann hat sie dieses Leben nicht aus sich, nicht als eigenes, sie ist nicht ein ihrer Natur nach und an sich Lebendiges, sonder sie hat ihr Leben nur von einem Anderen, das an sich Leben ist.

2) Es darf aber hier nicht vergessen werden, daß die Menschenseele nicht das absolute Leben selbst, d. i. Gott, sondern nur ein unvollkommenes und beschränktes, endliches Leben ist, wie eine Flamme im Vergleiche zum Lichtheerde der Sonne; daher können auch ihre Lebensbethätigungen nur unvollkommene und beschränkte sein, obwohl sie immer dauern.

sie des Leibes und seiner Sinneswerkzeuge hiezu bedarf. Sein, Lebendigsein und Thätigsein ist überhaupt untrennbar vereinigt bei immateriellen, einfachen Substanzen. „Der Geist," sagt Aristoteles, „ist seinem Wesen nach Thätigkeit — τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργεία;" die Seele ist also immerwährend thätig; sie muß daher auch immer existiren, auch wenn sie vom Leibe getrennt ist, da sie des Leibes zu ihrem Thätigsein nicht bedarf, im Gegentheil ihre innere Energie um so intensiver ist, je weniger sie in Berührung ist mit den leiblichen materiellen Banden. —

§. 4.

Die Thätigkeit eines selbstständigen immateriellen geistigen Wesens ist Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Alles aber, was erkennt und will, erkennt und will *eo ipso* auch sich selbst, nicht etwa nur Anderes.

Da die menschliche Seele erkennt und will, so erkennt und will sie auch sich selbst; *ergo* ist sie ein selbstbewußtes Wesen.

Was sich aber selbst erkennt und will, erkennt und will sich, sofern es ein endliches und bestimmtes Wesen ist, dem Anderen und dem Allgemeinen gegenüber als ein eigenes, bestimmtes, von allem Anderen verschiedenes, sohin individuelles Wesen. Da die menschliche Seele als ein bestimmtes Wesen sich als ein von allem übrigen Seienden Verschiedenes erkennt und will, so folgt, daß sie ein selbstbewußtes Einzelwesen, ein Individuum ist.

Dies lehrt den Menschen schon sein Selbstbewußtsein. Die Menschenseele, und zwar jede einzelne, weiß sich, kennt sich und fühlt sich als ein eigenes, von jeder anderen Seele und jedem anderen Wesen abgegrenztes, in ihrem Denken, Erkennen, Empfinden und Wollen verschiedenes Einzelnwesen, als ein

Individuum. Dieſes Wiſſen, Kennen und Fühlen der Seele iſt ihr innerſtes, unmittelbarſtes und untrügliches; die Seele weiß ſich nicht anders, als ſie wirklich iſt; ſie iſt alſo ein Individuum.

Wäre die einzelne Menſchenſeele kein Individuum, ſo wäre ſie Eines mit allen Menſchenſeelen; ihr Denken, ihr Empfinden, ihr Wollen u. ſ. w. wäre Eines mit dem Denken, Empfinden, Wollen derſelben, d. h. alle Seelen würden jederzeit und in jedem Augenblicke Daſſelbe empfinden, fühlen, wiſſen und wollen; keine Seele hätte ein eigenes Wiſſen, keine einen eigenen Willen. Nun iſt dies aber, wie die unwiderſprechliche Erfahrung zeigt, keineswegs der Fall. Alſo iſt die Seele, jede Seele, ein Individuum.

Sie iſt aber ein Individuum nicht nur in ihrem irdiſchen Leibesdaſein, ſondern überhaupt, und auch nach dieſem Erdendaſein. Denn wie ihr Sein nicht aufhört, hört auch die beſtimmte Form ihres Seins, weil untrennbar von dieſem, nicht auf.

Auch die Individualität der Seele iſt demzufolge unſterblich. — Daß die Trennung der Seele vom Leibe ihre Individualität nicht aufhebt, ergibt ſich vor Allem daraus, daß ihr beſtimmtes, individuelles Sein zu ihrem Weſen, zu ihrer Subſtanz gehört, welche, wie bereits bewieſen, unſterblich iſt. Was zum Weſen der Seele gehört, ihr Leben, ihre Kräfte, ihre Triebe, die Beſtimmtheit ihrer Thätigkeit und ihrer Form, ſohin auch ihre Individualität, — iſt unſterblich.

Müßte ihre Individualität aufhören beim Tode des Leibes, ſo müßte dieſelbe vom Leibe bedingt ſein. Nun iſt dies aber nicht der Fall, vielmehr iſt der Leib von der Seele bedingt, beſtimmt, geformt und begrenzt. Demnach iſt die Seele, da ihre Thätigkeit und ihre Wirkſamkeit ihrem Weſen entſpricht, ſelbſt etwas in ihren Kräften und Trieben Beſtimmtes und Begrenztes. Wie jede Seele einen von jedem anderen Leibe verſchiedenen Leib zu einer beſtimmten, individuellen Einzelnform geſtaltet, ſo iſt ſie ſelbſt von jeder anderen Seele ver-

schieden schon vor der Ausgestaltung ihres Leibes, und folgerichtig auch nach der Auflösung desselben. Die Seele ist eine immaterielle, unsterbliche, individuelle Form; als solche bildet sie den Leib, und als solche verläßt sie den Leib.

§. 5.

a) Keinem Wesen wohnt ein natürlicher Trieb, oder eine natürliche Anlage inne, deren Realisirung ihm unmöglich wäre. Ist die Realisirung solcher Triebe und Anlagen einem Wesen in diesem irdischen Leben unmöglich, so muß es für dasselbe ein Dasein nach diesem Erdenleben geben, in welchem jene Triebe befriedigt werden können.

b) Nun hat die menschliche Seele den Trieb nach unbegrenztem Wissen und nach unbegrenztem Leben. In ihrem irdischen Dasein ist ihr aber die volle Befriedigung dieses Triebes unmöglich.

c) Also muß ihr nach diesem Leibesleben noch ein anderes Dasein eröffnet werden, welches die Erfüllung ihres unbegrenzten Wissens- und Lebenstriebes ihr möglich macht.

Ad a. Die Natur, d. i. Gott, thut nichts umsonst, d. h. nichts ohne Zweck. Die natürlichen Triebe und Anlagen, welche einem Wesen innewohnen, müssen einen Zweck zum Gegenstande haben, welcher erreichbar ist; wäre er unerreichbar, so wäre der betreffende Trieb, die bezügliche Anlage umsonst und zwecklos, — quod absurdum. Hat nun ein Wesen Triebe und Anlagen, deren Erfüllung in diesem Erdendasein unmöglich ist, so muß ihm diese Möglichkeit in einem anderen Dasein eröffnet werden. Es muß also für dasselbe ein Dasein nach diesem irdischen geben.

Ad b. Daß in der menschlichen Seele ein mächtiger Trieb nach unbegrenztem Wissen und Leben liegt, ist eine unbestreitbare Erfahrung. Die Seele hat einen Trieb, unaufhörlich zu

sein und zu leben; den Gedanken ihres Nichtseins kann sie weder denken noch ertragen. Kant behauptet, daß wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt habe, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode Alles zu Ende sei[1]). Dieses irdische Leben genügt der Lebenssehnsucht der Seele keineswegs; es ist ihr zu eng, zu mangelhaft, zu arm, also ungenügend, selbst wenn es nicht auch noch von so kurzer Dauer wäre. Der Trieb der Seele ist auf Besseres, auf größere Glückseligkeit gerichtet, weshalb die Seele niemals ruhig und zufrieden ist in diesem Leibesleben, und ein Zug der Sehnsucht, der Schwermuth und des Schmerzes in ihrem tiefsten Grunde unvertilgbar eingeschrieben steht[2]).

---

1) Träume eines Geistersehers, W. VII, 106.

2) Das Wort Hiob's in der Schrift: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt nur eine kurze Zeit und wird mit vielem Elende überhäuft" (Job 14, 1.), hat in den Anschauungen und Ueberzeugungen der Besten und Weisesten aller Jahrhunderte seinen Widerhall gefunden. „Gar nicht geboren zu werden," sagt ein griechischer Dichterheros, „ist das Allerbeste, dann aber, wenn man geboren worden ist, so schnell als möglich dahin zu gehen, woher man gekommen, ist das Zweitbeste." Euripides nennt das Leben ein Uebel, einen fortwährenden Kampf. Dieselben Gedanken finden sich bei fast allen alten Dichtern und Weisen. Das Unglück des Daseins — malheur de l'existence — wie es d'Alembert nannte, ergreift die Seele bisweilen mit unwiderstehlicher Wehmuth, wie das Gefühl der Gefangenschaft einen Gefangenen, der sich nach Freiheit sehnt.

„Ach aus dieses Thales Gründen,
Die der kalte Nebel drückt,
Könnt' ich doch den Ausgang finden,
Ach wie fühlt ich mich beglückt!
Dort erblick' ich schöne Hügel,
Ewig jung und ewig grün;
Hätt' ich Schwingen, hätt' ich Flügel,
Nach den Hügeln zög' ich hin."

Mit diesen Worten hat Schiller in seinem Gedichte: „Sehnsucht" treffend den Trieb der Seele nach einem besseren Dasein gezeichnet.

In gleicher Weise unbefriedigt ist die Seele durch das ihr hienieden zugängliche Wissen. Ihr Wissenstrieb kennt keine Grenzen. „Nicht wird das Auge satt vom Sehen, das Ohr vom Hören.“ (Eccles. 1, 8.) Hat die Seele auch Vieles erkannt, so weiß sie, daß sie noch nichts weiß, daß ein unendlicher Ozean der Wahrheit noch unerkannt und unerforscht vor ihr liegt. Sie sehnt sich nach Durchschauung dieser Tiefen, sie arbeitet an der Lösung des ungeheueren Räthsels, aber hienieden kommt sie nicht an das Ziel. „Ach Gott!“ möchte sie mit Göthe wehmüthig sagen, „die Kunst ist lang und kurz ist unser Leben[1]). Das Weiterstreben findet im menschlichen Leben überhaupt keine Grenzen. Eine jede menschliche Begierde, nicht blos der Trieb nach Leben und Wissen, zielt an und für sich selbst in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrige Geldgeiz selbst quält und beunruhigt, ohne je eine vollkommene Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit sucht das Unendliche, das Erhabene reizt uns blos durch das Unergründliche, das ihm anhängt. Die Triebe der Seele zeigen die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und können in diesem Erdendasein nicht befriedigt werden, entsprechend dem in ihnen liegenden Drange. Also muß es ein anderes Leben geben, ein Dasein, das diesen Trieben und Anlagen entspricht, somit ein Dasein, das, wie diese selbst, keine Grenzen hat, — ein Dasein ohne Aufhören, ein unsterbliches Leben, in welchem die Seele jenen Zielen wirklich näher kommen kann, nach denen es sie in ihrem tiefsten, innersten Grunde drängt und treibt.

1) Bekannt ist die bescheidene, aber wahre Aeußerung von Isaak Newton: „Ich weiß zwar nicht, wie ich in der Welt erscheine; aber mir selbst komme ich vor wie ein Kind, das am Ufer des Meeres spielt und sich damit belustigt, daß es dann und wann einen glatten Kiesel oder eine Muschel schwerer als gewöhnlich findet, indeß der große Ozean der Wahrheit unerforscht vor mir liegt.“ (Brewster, J. Newton's Leben, übers. v. B. M. Goldberg, S. 283.)

§. 6.

Wenn man annehmen wollte, daß die Seele sterbe und untergehe, so müßte man, da, wie bereits gezeigt wurde, im Wesen der Seele selbst kein Grund ihrer Zerstörung liegt, einen solchen Grund außer ihr suchen. Einen solchen Grund müßte man daher entweder in ihrem Verhältnisse zu ihrem Leibe, oder in ihrem Verhältnisse zum Absoluten, d. i. zu Gott suchen. Allein in keiner von beiden Beziehungen wird man einen Untergang und eine Zerstörung der Seele begründet finden.

Nicht in ihrem Verhältnisse zum Leibe, denn:

Die Seele ist in ihrem Sein vom Leibe nicht abhängig, sondern umgekehrt, der Leib ist abhängig von ihr[1]). Ein unwidersprechlicher Beweis hiefür liegt darin, daß die Seele das Grundprincip, die erste Entelechie, die Werkmeisterin des Leibes (wie oben bewiesen) ist. Sie wird in ihrem Wesen nicht

---

1) Wenn man dagegen einwendet, daß Störungen, Krankheiten, organische Abnormitäten des Körpers auch Störungen und Hemmungen der Seelenthätigkeit bedingen, so darf nicht vergessen werden, daß solche Störungen nicht das innere Seelenleben, sondern nur die Manifestationen des Seelenlebens nach außen berühren. „Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß die Selbstbestimmung des Geistes, die Affecte des Gemüthes, die Arbeit des Denkens, die Bilder der Phantasie hinwieder auf das leibliche Leben einflußreich zurückwirken. Eine solche Rückwirkung setzt doch auch im Geiste einen eigenen Grund und Bestand voraus; denn wäre er selbst nur Effect der organischen Functionen, so wäre ihm in keiner Weise eine Initiative und eine Bestimmung derselben möglich. Und wenn man aufrichtig sein will, wird man behaupten können, daß es bisher der Physiologie gelungen sei, die Thatsachen des Geistes aus der Organisation abzuleiten? Gesteht nicht der ehrliche Forscher, wenn er auch ganz auf materialistischer Basis steht, zu, daß das Bewußtsein selbst schon unerklärlich sei; um wie viel mehr muß es nun erst diese reiche Welt der Thatsachen des Bewußtseins sein?“ (Joh. Huber, die Idee der Unsterblichkeit, S. 73.)

stärker, wenn der Leib wächst, sie wird in ihrem Wesen nicht schwächer, wenn er abnimmt, und es berührt ihr Wesen nicht, wenn er stirbt und sich auflöst, so wenig, als es das Wesen und Leben des Künstlers, z. B. des Baumeisters berührt, wenn das Haus, das er gebaut hat und bewohnt, baufällig wird.

Die Seele kann *ohne* den Leib thätig sein. Dies beweist die Thatsache, daß sie ihre Thätigkeit schon zu der Zeit entwickelt, da sie noch keinen körperlichen Organismus hat, den sie ja eben erst bilden muß. Dies beweist auch ihre Kraft, sich selbst zu bestimmen, sich selbst zu wollen, zu fühlen, zu denken *ohne* Mitwirkung des Leibes, ja dem Leibe selbst entgegenzuwirken, ihn zu beherrschen, ihn zu bewegen, und sich über ihn und außer ihn zu erheben. Dies beweist ferner die Thatsache, daß ihre geistige Kraft in dem Maaße sich steigert, als sie vom Leibe momentan sich löst und frei fühlt.

Weil also die Seele ein vom Leibe unabhängiges, selbstständiges Wesen ist, so wird sie nicht in seinen Untergang und Zerfall verflochten. Weil sie *ohne* ihn denken, fühlen und wollen kann, so kann sie *ohne* ihn auch *sein*. Weil sie eine *selbstständige*, bewegende und belebende Kraft ist, so kann sie als solche auch existiren, wenn das von ihr bewegte und belebte Substrat der Zerstörung und Auflösung verfällt, so wie die erwärmende Kraft nicht aufhört, zu sein, wenn das von ihr Erwärmte zerstört würde, und das Licht nicht erlischt, wenn der von ihm beleuchtete Gegenstand zu Grunde geht.

In dem Verhältnisse der Seele zu ihrem Leibe liegt also keine Ursache ihres Unterganges und keine Veranlassung zu ihrer Zerstörung.

Aber auch in ihrem Verhältnisse zu Gott, dem Absoluten, ist eine solche Ursache oder Veranlassung nicht begründet. Sollte nämlich Gott für die Seele Ursache des Unterganges sein, so müßte dieselbe durch einen Willensact Gottes *vernichtet* werden. Nun will aber, wie schon oben gezeigt wurde, Gott nichts von dem, was von ihm erschaffenes Sein und Leben ist, der

Vernichtung anheimgeben, nicht nur, weil es kein Nichts gibt, sondern auch, weil Gott, der das absolute Sein und Leben ist, nicht den Willen hat, Etwas, dem er einmal das Sein gegeben, zu vernichten. »Nihil odisti eorum, quae fecisti,« heißt es in der heiligen Schrift[1]). Vernichtung liegt nicht in Gottes Idee; es kann also keine Vernichtung geben.

§. 7.

Geht man endlich auf die Frage ein: warum der menschliche Leib nach einem verhältnißmäßig kurzen Dasein von der Seele getrennt werde und zerfalle, so wird Niemand leugnen, daß dieser Vorgang einen vernünftigen Zweck haben müsse. Ohne Zweck geschieht nichts in der Natur und im Universum. Nun ist Vernichtung eines Seienden überhaupt kein Zweck, vielmehr wäre das Vernichten eines Seienden etwas Zweckwidriges, Vernunftwidriges. Jeder Veränderung eines Dinges liegt aber ein vernünftiger Zweck zu Grunde. Ein solcher Zweck kann nur darin bestehen, daß ein Wesen, welches veränderlich ist, wenn eine wirkliche Veränderung an ihm vorgeht, dadurch von einem minder vollkommenen Zustande des Seins in einen besseren, vollkommeneren Zustand übergeführt werden könne.

Weit entfernt also, die Seele zu vernichten, tritt der Tod des Leibes nur zu dem Zwecke ein, um der Seele ein vollkommeneres Dasein zu ermöglichen. Der Leib zwar wird nicht unmittelbar vervollkommnet durch den Tod; denn er löst sich beim Tode in seine Elemente auf und verliert seine Form. Die Hülle der Seele also zerfällt im Tode, der Zweck dieses Zerfalles ist Lösung der Seele von ihrer körperlichen Hülle. Die Lösung, welche zu einem besseren Zustande führt, ist aber Befreiung[2]). So ist also das Sterben keineswegs eine

1) Sap. 11, 25.

2) Schelling fragt, ob es nicht natürlich sei, daß, wenn die eine Gestalt des Leibes zerfalle, in der das Innere vom Aeußeren gefesselt

Vernichtung, sondern ein Mittel zur Vervollkommnung, zur Befreiung der Seele. Nicht vernichtet wird also die Seele durch den Tod, sondern freier kann sie werden [1]), und wenn sie freier wird, wird sie wirklicher, kräftiger, seliger, als vorher, d. h. sie tritt in ein höheres Sein und Leben ein. Allerdings wird diese Freiheit der Seele keine vollkommene und unendliche sein, wie die Freiheit des Absoluten; die Seele wird nicht gänzlich aller Potenzialität, aller Beschränktheit entkleidet; aber auch diese wird vollkommener sein, als die frühere, und an der freien Action und Lebensbethätigung weniger hinderlich. — So ist der Tod des Leibes nicht die

---

war, dagegen die andere frei werde, in welcher das Aeußere vom Inneren aufgelöst und gleichsam bewältigt werde? Diese Befreiung der inneren Lebensgestalt von der äußeren, die sie unterdrückt halte, sei eben der Tod, und dieser sei nothwendig, weil jene zwei Lebensgestalten, da sie nach dem Herabsinken der Natur in das blos Aeußerliche nicht zumal sein konnten, nacheinander sein müssen. (Schelling, Clara, S. 76—78.)

1) „Diese kennen," schreibt Seneka, „ihr eigenes Elend nicht, welche den Tod nicht als die schätzbarste Wohlthat der Natur preisen; . . der Tod erlöst, wider den Willen des Herrn, aus der Sklaverei; er nimmt den Gefangenen ihre Ketten ab, er führt aus dem Kerker heraus." Consolat. ad Marc. c. 20. Auch die heilige Schrift faßt den Tod als eine Befreiung auf: „Die Zeit meiner Lösung," schreibt Paulus, „steht bevor" (2 Tim. 4, 6.); er sehnt sich danach, aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein. (Philipp. 1, 23.) So an die Römer 8, 23; man lese auch bei Job 3, 19, und andere Stellen der Schrift. Vielfach ist diese Wahrheit auch bei Dichtern ausgesprochen. So bei Petrarka: »La morte è il fin d'una prigione oscura.« Torquato Tasso läßt im befreiten Jerusalem den nach dem Tode sich sehnenden Gottfried seufzen:

»— — — Il mortal laccio
Sciolgasi omai, s'al restar
Qui m'è impaggio.«

Vernichtung der Seele, sondern ein naturgemäßer Schritt zur weiteren Entwickelung, zur höheren Vervollkommnung ihres Seins und Lebens. Diese allein ist der wahre, vernünftige Zweck des Processes, den wir Tod nennen, und wer diesen vernünftigen Zweck nicht anerkennt, der leugnet Vernunft und Zweckmäßigkeit überhaupt, mithin auch die seines eigenen Daseins.

§. 8.

Aus dem, was bisher über das Wesen der Seele und über ihre Unsterblichkeit gesagt worden ist, wird die Unstichhaltigkeit verschiedener Einwürfe wider die Unsterblichkeitslehre von selbst sich ergeben.

Im Nachstehenden sollen einige dieser Einwürfe eine kurze Würdigung finden.

(Cant. 14. st. 7.) In der Fortsetzung von Nathan der Weise sagt Nathan zu Saladin:

„— — Freue dich der nahen Ernte. —
— — Je mehr der Frühling hienieden
In Dunkel eingehüllt ist, desto froher
Muß ihm der Uebergang zum Sonnenglanz
Der vollen Wahrheit sein! Wir Andere, sieh!
Wir irren noch umher auf dunkler Erde
Durch Labyrinthe! Dir entfesselt sich
Die Seele," u. s. w. (Siehe oben S. 4.)

Und Schiller läßt Maria Stuart sagen:

„Was klagt ihr, warum weint ihr? Freuen solltet
Ihr euch mit mir, daß meiner Leiden Ziel
Nun endlich naht, daß meine Bande fallen,
Mein Kerker aufgeht und die frohe Seele sich
Auf Engelsflügeln schwingt zur ew'gen Freiheit!" —

So schreibt schon Cicero:

»Nos vero, si quid tale acciderit, ut a Deo denunciatum videatur, ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia et levari vinculis arbitremur.« Tuscul. quaest. L. I. n. 118.

1. Einige weisen, um die Körperlichkeit und Sterblichkeit der Seele darzuthun, darauf hin, daß die Seele mit dem Leibe in ihrer Kraft und in ihrem Leben abnehme und zunehme, und daß in der ersten Kindheit des Menschen, dann im späten Alter desselben, wie die Kraft des Leibes, so auch die Kraft und Thätigkeit der Seele nur sehr gering und schwach sei.

Auf diesen Einwurf ist zu entgegnen:

In den besagten Lebensstadien der Kindheit und des Alters ist nur die Aeußerung, d. i. die Bethätigung der Seelenpotenzen nach außen, nur das Hervortreten derselben in das persönliche Bewußtsein geringer und schwächer, keineswegs ist aber die Seele ihrer Substanz und Wesenheit nach schwächer. So ist z. B. auch im Schlafe und in der Trunkenheit die Bethätigung der Seelenkräfte nach außen, und dasjenige, was man persönliches Bewußtsein nennt, sehr geschwächt und beschränkt; aber es liegt die Ursache dieser Erscheinung keineswegs im Wesen, d. i. in einer inneren Schwäche der Seele, sondern in einer Affection des Gehirns, des Werkzeuges der Seele, weshalb diese Schwäche, sobald jene Affection beseitigt ist, sofort verschwindet. Was die Seele während der ersten Kindheit des Menschen noch nicht äußern kann, weil sie erst die zu dieser Aeußerung nöthigen Organe auszubilden hat, zeigt sie durch desto intensivere Lebensthätigkeit nach innen, wie schon anderswo [1]) bezüglich des wunderbaren Schaffens und Wirkens der anima vegetativa gezeigt wurde. Wenn die äußere Lebensbethätigung der Seele gewöhnlich im Greisenalter nachläßt, so rührt dies theils von der zunehmenden Schwäche und Paralyse der Organe [2]), von der zunehmenden Vertrockenung der Gehirnsubstanz und ihrer Flüssigkeiten, also von

---

1) Siehe Kosmos und Psyche, S. 183 ff.

2) Vgl. Burdach, Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft, III, 740.

der ebendamit wachsenden Untüchtigkeit derselben für die Aufnahme und Fortleitung der seelischen Strahlungen her, theils aber liegt der Hauptgrund dieser Erscheinung darin, daß die Seele des schwächlichen Greises bereits mehr und mehr vom Körperlichen und von ihrer Verbindung mit der Außenwelt zurücktretend und in ihr eigenes inneres geistiges Leben zurückkehrend, ihre Thätigkeit nach außen, einem natürlichen Zuge nach innen folgend, freiwillig mehr und mehr aufgibt.

Daß die körperliche Schwäche des Greises keineswegs eine Schwäche seines immanenten Seelenlebens involvirt, beweisen Tausende von Thatsachen. Viele Greise haben noch bei größter körperlicher Schwäche eine intensive Geisteskraft bethätigt[1]), wie denn häufig selbst einige Augenblicke vor Eintritt des Todes ein wunderbares Hervortreten der Seelenkraft, des Erkennens, Wissens und Wollens sich bekundet. Da ist dann die Seele der Phönix, der schon während des Zerfallens der leiblichen Organe, frei werdend von den Banden, seine Schwingen auszubreiten beginnt[2]). „Bei Annäherung des Todes," schreibt Cicero,

---

1) Man denke z. B. an Sophokles, der noch im hohen Alter sein schönstes Werk, den Oedipus auf Kolonos, gedichtet, — an Plato, der seine wissenschaftliche Thätigkeit noch im hohen Alter durch Produzirung seiner inhaltsreichen Schriften: Timäus und die Gesetze bewies, — an den großen Kirchenlehrer Augustin, von dem Posidonius schreibt, daß er das Wort Gottes bis zu seinem Tode unabläßig, schwungvoll und kräftig, verständig und weise gepredigt habe. (In vita c. 31.) So haben auch Leibnitz, Alexander von Humboldt, Göthe, Schelling noch bis zu ihrem letzten Lebensabende vollgiltige Beweise von ihrer ungeschwächten geistigen Kraft geliefert. Mit Recht heißt es bei Job: »In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia« 12, 12. Das Wort Cicero's: »Temeritas est florentis aetatis, prudentia senectutis« (de senectute) ist bekannt.

2) „Es gibt eine wichtige, ungeheuere Weltgeschichte," sagt Jean Paul, „die der Sterbenden; aber hier auf der Erde werden uns ihre Blätter nicht aufgeschlagen." Herder, der so viel über die mensch-

„ist die Seele viel göttlicher." Das Bewußtsein wacht in der Stunde des Todes mit doppelter Schärfe auf, und mahnt den Sterbenden zur Sinnesänderung[1]). In der That! die Erfahrung zeigt, daß bei Sterbenden namentlich das Gedächtniß oft eine außerordentliche Treue bekundet, und daß Sterbende sich oft längst vergangener Dinge, fast in Vergessenheit gerathener Ereignisse bis in's kleinste Detail erinnern. Deswegen behauptet J. H. Fichte in seiner Anthropologie mit Recht, daß jemals Erlebtes eigentlich gar nicht vergessen, d. h. der Substanz des Geistes und seinem Bewußtsein gar nicht mehr entrissen werden könne.

Die Seele also hängt in ihrem Ansichsein und inneren Leben nicht von dem Abnehmen oder Zunehmen ihres Körpers ab. Sie hat ja diesen selbst gebildet und geformt, und hält ihn und seine Theile zusammen; sein Zunehmen und Abnehmen ist also ihr Werk, keineswegs ist sie das Product dieses Zunehmens oder Abnehmens; und wie der Baumeister nicht stärker und kräftiger wird, indem er ein Haus aufbaut, und nicht

---

liche Seele nachgedacht hatte, sagte einige Augenblicke vor seinem Tode: „Wie wird mir jetzt Alles so klar, daß ich nur bedauere, es nicht mittheilen zu können!" (Burdach, Physiologie, III, 614.)

1) »Appropinquante morte anima multo est divinior. Jacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus, quod multo magis faciet post mortem, quum omnino corpore excesserit.« (De divinatione I, 30. 63.) Nach unbestreitbaren Erfahrungen tritt bisweilen in der Seele des Sterbenden auch jener Zustand ein, den man »clairvoyence«, Hellsehen, nennt. Treffend schildert diesen Zustand Passavant (Untersuchungen über Lebensmagnetismus und Hellsehen, S. 253.). „Wer sollte es bestreiten," fragt Fr. Splittgerber, daß sich in solchen Zuständen thatsächlich das den Tod überwindende und für ein höheres Dasein angelegte Wesen des menschlichen Geistes aufschließt, welches, je mehr die Bande des Materiellen im Streben gelockert werden, desto mehr durch die verhüllende Decke des Irdischen hindurchscheint?" (Schlaf und Tod, Halle, 1866.)

schwächer, indem er es abbricht, ebenso ist auch die Seele in ihrem inneren Sein und Wesen von den veränderlichen Zuständen ihres leiblichen Organismus durchaus unabhängig. —

2. Man will wider die Unsterblichkeit der Seele auch den Satz geltend machen, daß Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müsse[1]).

Dieser Satz ist aber nicht allgemein richtig. Er gilt nur hinsichtlich des Zusammengesetzten. Das Zusammengesetzte kann als solches einen Anfang nehmen, indem es vorher, ehe die Zusammensetzung seiner Bestandtheile geschah, gar nicht wirklich war; und da keine Zusammensetzung ewig dauert, weil das Zusammengesetzte sich nicht selbst in der Zusammensetzung erhalten kann, und nichts ewig ist, was nicht das Princip des ewigen Seins in sich selbst trägt, so ist das Zusammengesetzte als solches nothwendig ein Endliches. Nun ist aber die Seele kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches, d. h. immaterielles Sein und Leben; folglich hat der Satz: Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende, — auf sie keinen Bezug.

3. Gegen die Unsterblichkeit wird ferner eingewendet, daß die Trennung der Seele vom Leibe ein gewaltsamer Vorgang sei, — ein processus violentus, — da die Seele ihrer Natur nach eben nach der Vereinigung mit dem Leibe strebe; ein solcher gewaltsamer Vorgang aber müsse das Leben der Seele nothwendig zerstören.

Allein abgesehen davon, daß nur das Zusammengesetzte, nicht aber das Einfache, wie es die Seele ist, durch einen violenten Vorgang zerstört werden kann, muß widersprochen werden, daß die Trennung der Seele vom irdischen Leibe ein gewaltsamer Proceß sei. Dieser Proceß ist vielmehr ein natürlicher Entwickelungs-Schritt sowohl für die Seele, als für den Leib; für diesen, weil alles Materielle seiner Natur nach und nothwendig veränderlich ist, daher nie dauernd in einer bestimm-

1) Aristoteles, De coelo, c. 12.

ten Daseinsform verharren kann, — für die Seele, weil sie ihrer Natur nach vorwärts und aufwärts strebend, selbst einen Zug, einen Trieb nach Lösung ihrer hemmenden Verbindung mit dem Körperlichen in sich trägt, und daher in dem Maaße sich freier und lebendiger fühlt, je mehr die Lösung von ihm vorschreitet. Wollte man demnach von einem gewaltsamen Zustande der Seele reden, so müßte man ihn vielmehr eben in ihrer Fesselung an das irdische Leibliche und Grobsinnliche finden, welche ihr Leben bindet, beschwert, hemmt und gewaltsam niederhält. Darin, daß die Seele ihrer Natur nach vorwärts und aufwärts strebt, liegt denn auch die Erklärung, warum die Seele in ihrem innersten Wesen nach Freiheit ringt, nach einer Freiheit, welche sie als relatives, darum beschränktes und unvollkommenes Wesen zwar niemals vollkommen erreichen, aber doch mehr und mehr gewinnen kann, indem sie von niedereren und unreineren Verbindungen mit dem Körperlichen allmälig zu höheren und reineren emporsteigt.

4. Ein weiterer Einwand liegt in der Behauptung Feuerbach's, daß die Vernunft und das Selbstbewußtsein selbst der Grund der Vernichtung des individuellen Lebens der Seele sei, indem der Denkende sich selbst von seiner besonderen Individualität unterscheide, im Denken diese außer sich lassend und in die Allgemeinheit der Vernunft sich erhebend, so daß sie also als particulares Individuum selbst sich verliere und vernichte [1]).

Darauf ist zu erwidern, daß Dasjenige, was denkt, nothwendig auch ist, daß also das Denken der Seele nicht Grund ihrer Vernichtung, d. h. ihres Nichtseins, sein kann. Die Seele bleibt, also auch im Denken seiend, und zwar nicht etwa nur im Allgemeinen seiend, d. i. aufgegangen und verschwommen, sondern sie bleibt ein individuell Seiendes, ein „particulares" Individuum. Indem sie nämlich im Denken in die sog. „Allgemeinheit der Vernunft" sich zu erheben strebt, erreicht sie

1) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, W. III, 63.

doch dieſe niemals, ihr Denken bleibt immer ein beſchränktes, beſtimmtes, endliches. Die Seele kann ja im Denken niemals über die Grenzen ihres eigenen Seins hinausgehen, daher niemals ihre Individualität außer ſich laſſen und verlieren. Sie bezieht das Gedachte überdies als errungenes Eigenthum und als ein Reſultat ihrer eigenen Thätigkeit ſtets auf ſich, und es iſt das in ihr hervortretende Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit über den Gegenſtand ihres Denkens weit entfernt, ein Sichſelbſtverlieren der denkenden Seele, ein Heraustreten aus ihrer Individualität zu beweiſen; es beweiſt vielmehr ein Vergleichen, ein Gegenüberhalten der Seele und ihres individuellen Seins gegen das von ihr Gedachte, woraus von ſelbſt ſich ergibt, daß die Seele bei jedem Denken ihre Individualität jedesmal *actu* ſetzt und neu gewinnt.

Andererſeits iſt, wie bereits angedeutet, undenkbar, daß Etwas aus eigener Kraft über und außer ſich ſelbſt ſich erheben könnte. Das Denken iſt eben eine Kraft der Seele ſelbſt, und zwar eine beſchränkte, keine unendliche, wie die ſogenannte „allgemeine Vernunft"; es bleibt alſo das Denken, wie hoch es ſich auch erheben mag, immer innerhalb ſeines eigenen beſchränkten Rahmens, immer ein Denken der individuellen Seele als ſolcher; es wird kein Denken der „allgemeinen," d. i. ſchrankenloſen und unendlichen Vernunft. Daß ſich die Seele durch eigene Kräfte zu dieſer unendlichen Vernunft und zur Einheit mit derſelben erheben könne, widerſpricht ſchon der Erfahrung, welche die Mangelhaftigkeit und Beſchränktheit des menſchlichen Denkens und Erkennens, ſowie die Unmöglichkeit, das Unendliche im menſchlichen Geiſte vollkommen zu erfaſſen, nur allzu fühlbar zeigt.

Hiezu kommt noch zu erwägen, daß die Seele nicht nur ein individuelles Denken, ſondern auch ein eigenes, individuelles Wollen beſitzt, und daß ſie, wenn ſie als Individuum ſich ſelbſt verlieren müßte, auch ihr individuelles Wollen verlieren, und es, wie das Denken, in das „Allgemeine", d. h. in

das unendliche Wollen erheben müßte. Dies ist der Seele aber schon deswegen unmöglich, weil sie, so lange sie ist, stets sich selbst will und vermöge ihrer Natur wollen muß, demnach, was sie immer will, also auch das Unendliche, nur um ihrer selbst willen wollen kann, so daß es ihr unmöglich bleibt, irgend Etwas, sei es auch das „Allgemeine", um den Preis ihres Sichselbstverlierens zu wollen. Denn nichts, was einen eigenen Willen hat, wie die Seele, kann etwas außer ihm Seiendes wollen, ohne vor Allem sich selbst zu wollen [1]). Will und verlangt die Seele das Unendliche, so will und verlangt sie es eben für sich; in diesem Egoismus liegt eben ihre Individualität, eben die Schranke ihres Seins, welche sie durch steigende Sehnsucht, Erhebung und Hingebung an das Unendliche und Göttliche zwar erweitern, niemals aber beseitigen und los werden kann, weil sie nie aus sich selbst herauszutreten vermag. Das Endliche kann niemals zum Unendlichen werden.

5. Ein weiterer Einwurf gegen die Unsterblichkeit liegt in der Bemerkung Kant's gegen Mendelssohn, daß, wenn man auch die Einfachheit der Seele zugeben wollte, daraus doch noch nicht eine unendliche Dauer derselben gefolgert werden könne, indem sie als intensive Größe auf geringere Grade herabsinken, und, wiewohl nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlassung — remissione — ihrer Kräfte in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtsein habe jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden könne, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewußt zu werden [2]).

Darauf läßt sich entgegnen, daß in dieser Kant'schen Beweisführung ein fallacia non causae ut causae liegt; denn

---

1) „Der Geist," sagt Fichte, „vermag nichts außer sich zu lieben, außer also, daß er es aufnimmt in die Ewigkeit seines Glaubens und seines Gemüthes." (Reden an die deutsche Nation, W. VII, 395.)

2) Kritik d. rein. Vernunft, Supplem. XXVII. W. II, 792.

der Beweisgrund, als sei die Seele eine „intensive“ Größe, ist nicht richtig. Die Seele ist keine intensive Größe in dem Sinne als ob sie eine leere Kraft ohne selbstständige Existenz in sich, d. h. ohne Substanz wäre. Sie ist eine substanzielle Kraft, oder vielmehr eine Substanz, und zwar, wie an einem andern Orte[1]) gezeigt wurde, eine einfache Substanz mit verschiedenen Kräften. Es können einzelne Kräfte derselben vorübergehend nachlassen, oder sich steigern, sich entwickeln zur größeren Actualität, oder zur größeren Potenzialität elanguesciren; immer aber bleibt deren Wurzel und Fundament in der Substanz der Seele. Man setze den Fall, daß es Augenblicke gebe, wo eine Potenz der Seele erschlafft, erschöpft und ermattet, — folgt dann daraus, daß die Seele selbst nicht mehr sei, daß ihre Substanz aufgehört habe, zu existiren? Hätte die Seele z. B. ihre sensitive Kraft gänzlich verloren, wenn sie im Schlafe, in der Ekstase u. dgl. nichts mehr von der Außenwelt empfindet? Oder kehrt nicht dieses Vermögen immer wieder mit ungeschwächter Thätigkeit zurück, sobald der Zustand des Schlafes u. dgl. aufhört? Oder folgt denn überhaupt, daß wenn ein Vermögen, eine Fähigkeit aufhört, wirkliche Thätigkeitsäußerungen zu setzen, das Princip dieser Fähigkeit aufgehört habe? Hört der Künstler auf, hört sein Genie auf, zu existiren, wenn er nicht mehr wirklich malt oder zeichnet? — Es kann also auch das Bewußtsein (d. i. das persönliche Bewußtsein) vermindert werden oder verschwinden, ohne daß das ihm zu Grunde liegende Princip verschwindet und aufhört, zu existiren; denn dieses ist eine einfache Substanz und kann nicht vernichtet werden, weil es eine Vernichtung eines einfach und substanziell Seienden, wie oben wiederholt dargethan wurde, nicht gibt.

Und wollte man annehmen, daß die Seele durch Aeußerung ihrer Kräfte sich selbst erschöpfen und vernichten könnte, so

1) S. meine Schrift: „Kosmos und Psyche“, S. 94 ff.

müßte man annehmen, daß eine einfache, in sich selbst lebendige Substanz, wie die Seele, sich selbst verlieren, daß also Dasjenige, was an sich Leben ist, sich selbst das Leben nehmen, das Leben also die eigene Ursache seines Todes sein könne, — eine Annahme, die undenkbar und ein Absurdum ist.

Bei der Annahme, daß die Seele durch Bethätigung ihrer Kräfte zuletzt sich selbst erschöpfen und ihr eigenes Wesen verausgaben, somit sich selbst vernichten könne, vergäße man überdies, daß die Seele niemals ohne innigeren oder schwächeren Contact mit dem Absoluten, mit Gott, sein kann, in welchem ja eben ihr Leben und Sein wurzelt, und daß aus diesem ewigen und unendlichen Quelle alles Seienden auch der Seele immer wieder neues Leben zuströmt, somit eine Erschöpfung des Seins und Lebens der Seele schon aus diesem Grunde undenkbar ist. — Die Erfahrung zeigt überdies, daß jede Anstrengung der Seelenkräfte, wenn sie auch die materiellen Organe ermüdet und erschöpft, die Denkkraft selbst, weit entfernt zu schwächen und zu erschöpfen, vielmehr übt, stärkt und zur volleren Intensität entwickelt. —

6. Manche glauben, gegen die Unsterblichkeitslehre mit der Ansicht auftreten zu können, daß das Weltall als Gesammtoffenbarung der Gottheit nothwendig grenzen- und größenlos sei, demnach keiner Vermehrung und Verminderung fähig sein könne, daß aber eine Vermehrung angenommen werden müßte, wenn die täglich entstehenden, menschlichen Individuen nicht wieder untergingen, sondern für alle Zukunft erhalten blieben.

Die völlige Bedeutungslosigkeit dieses Einwurfes liegt am Tage. Wäre nämlich die Welt wirklich grenzen- und größenlos, d. h. unendlich, so wäre sie einer Vermehrung durch individuelle Existenzen in unendlichem Maaße, also einer Vermehrung ohne Grenzen, fähig, oder vielmehr es wäre jede, wenn auch noch so unbeschränkte Vermehrung der Individuen für die Welt eben keine Vermehrung, weil eine unendliche Zahl, wenn sich eine solche denken ließe, eine Vergrößerung oder Vermehrung durch

irgend einen Zuwachs nicht empfinge. Sowie die Nulle nicht geringer wird, wenn ich tausend Zahlen von ihr abziehe, so kann auch das Unendliche nicht größer werden, wenn ich tausend hinzusetze.

Uebrigens nimmt diesen Standpunkt nur der Materialismus ein, der die Seele als ein Materielles auffaßt, was sie, wie schon in der Schrift „Kosmos und Psyche", S. 96, dargethan wurde, nicht ist. —

7. Wenn Ed. v. Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten," S. 703, die individuelle Fortdauer der Seele leugnet, indem er die Individualität überhaupt nur als eine Erscheinung des „alleinen Unbewußten" darstellt, welche Erscheinung im Tode verschwinde, so hat er die wahre Natur der Seele gänzlich verkannt. Schon anderswo haben wir die Substanzialität und Individualität der Seele gegenüber der Ansicht, als sei die Seele eine bloße Kraftäußerung, Modification u. dgl. des „alleinen Unbewußten", dargethan[1]). Daß die Seele keine „Erscheinung" des Absoluten oder alleinen Unbewußten sein kann, geht schon aus dem Selbstbewußtsein der Seele, aus dem Bewußtsein ihrer Ichheit hervor, vermöge dessen sie sich selbst als ein von jedem anderen Seienden Verschiedenes, Selbstständiges weiß und will. Eine bloße Erscheinung könnte unmöglich als selbstständiges Ich sich wissen und wollen, noch weniger als solches sich bethätigen, wie es die menschliche Seele thut, indem sie sich nicht nur jeder anderen Seele, sondern auch dem sogenannten „Unbewußten" selbst als einem Andern verschließen und entgegenstellen kann. Von einem eigenen, freien Willen der Seele, von einem Willensgegensatze der Seelen gegeneinander und gegenüber dem Absoluten (dem „alleinen Unbewußten"), ebenso von einem sich Unglücklich-Wissen der Seele, von einem Herabsinken der Seele

1) S. obige Schrift, S. 102.

in Unwissenheit, Elend und Unzufriedenheit, von einem Verlangen nach höherem Sein und Leben, nach Befreiung vom Leibe und nach Freiheit überhaupt könnte keine Rede sein, wenn die Seele eine bloße Erscheinung des „alleinen Unbewußten" wäre.

Auch kann doch nichts als das Gegentheil von dem erscheinen, was es seinem Wesen nach ist. Das seinem Wesen nach Unbewußte wäre als solches bewußtlos, willenslos, empfindungslos und unfrei. Wie wäre es denkbar, daß dieses als ein Wollendes, sich selbst Wissendes, Freies, Empfindendes, sich selbst und seine Zustände Fühlendes in die Erscheinung träte? Was seinem Wesen nach ein Unbewußtes ist, hat gar keinen Trieb, zum Bewußtsein zu kommen; und was diesen Trieb nicht hat, kann eben deshalb niemals ein Selbstbewußtes werden. Ein solches „Unbewußtes" wäre eine dunkle, starre, kalte Sonne, welche dennoch als leuchtende, flüssige, wärmende Lichtsubstanz zur Erscheinung käme! Eine solche Theorie stünde mit dem Axiom, wonach nichts etwas geben oder wirken kann, was es selbst nicht hat, dann mit dem anderen Axiom, wonach Gleiches nur ihm Aehnliches hervorbringen kann, und die Wirkung immer ähnlich ist ihrer Ursache, im offenen Widerspruche. Es ist also eine grundfalsche Prämisse, daß die Seele eine bloße Erscheinung eines sogenannten „alleinen Unbewußten" sei, folglich ist auch der daraus abgeleitete Schluß, daß die Seele als bloße Erscheinung im Tode in Nichts verschwinde, falsch. Alle gesunde Theorie und Erfahrung bezeugt vielmehr, daß die freie, wollende, denkende, selbstbewußte Seele eine selbstständige, einfache Substanz ist. Daß eine solche unzerstörbar ist und nicht vernichtet werden kann, und daß sie in ihrer Existenz vom Leibe nicht abhängt und vom Tode desselben gar nicht berührt wird, ist unbestreitbar. —

»Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.« Matth. 10, 28. Die Wahrheit der Unsterblichkeit bleibt der kostbarste Trost der Menschheit.

„Manch' schöne Aussicht kann man leicht verbau'n;
Doch nicht die schönste, die: mit Gottvertrau'n
Nach jenseits über Zeit und Grab zu schau'n[1])."

---

1) Richard Roos. Eben so einfach, als wahr und innig empfunden, sind die Verse von Franz von Kobell:

„Die Lerche."

„Sie trugen zum Kirchhof ein Mädchen hin,
Es wallten die schwarzen Fahnen,
Ein dumpfer Trauerchor begann,
Des Ganges Ernst zu mahnen.

Sie senkten den Sarg zur Erde tief,
O Herr, es war dein Wille!
Nun kniete Alles im Gebet
Und ringsum ward es stille.

Es war so still, in Wehmuth sah
Der Blick zur Erde nieder,
Die Blume, die so kurz geblüht,
Kein Maien bringt sie wieder! —

Da schwebt eine Lerche über das Grab,
Sie schwingt sich leicht und leise,
Und wirbelt nun zum Himmel auf,
Und singt ihre liebe Weise. —

O Lerche, thränenfeucht das Aug'
Wie lauscht' ich deinen Tönen,
Sie klangen, als wollten sie das Herz
Mit seinem Leid versöhnen!

O Lerche, die vom Frühling du
Als Bote bringst die Kunde,
Gedeutet hab' ich mir dein Lied
Zum Trost in jener Stunde!"

Drittes Kapitel.

Beweise für die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der Seele, geschöpft aus ihrem Verhältnisse zu ihren leiblichen Sinnesorganen.

§. 9.

Einen weiteren, sehr evidenten Beweis über die Unsterblichkeit, resp. Immaterialität und Unzerstörbarkeit der Seele als einer einfachen und incorruptiblen Substanz kann jeder Denkende entnehmen aus dem Verhältnisse, in welchem dieselbe zu ihren leiblichen Sinnesorganen, nämlich zu den fünf Sinnen, zum Gehirn, zum Rückenmark und zu den Nerven steht.

Bevor wir jedoch näher hierauf eingehen, mögen die Ansichten Erwähnung finden, welchen einige der hervorragenderen Philosophen huldigten; sonach sollen mehrere bedeutungsvolle Thatsachen besprochen werden, welche auf anatomisch-physiologischem Wege constatirt, und wesentlich geeignet sind, über das Verhältniß der Seele zu ihren Sinnesorganen und über die Natur der ersteren Licht zu verbreiten.

§. 10.

Die Anhänger des modernen, crassen Materialismus haben die Frage über das Verhältniß der menschlichen Seele zu ihren Sinnesorganen einfach damit beseitigt, daß sie die Existenz einer Seele, also eines immateriellen Agens und Lebensprincipes ganz und gar leugnen. Gibt es nun überhaupt keine immaterielle Seele, so fällt diese Frage von selbst hinweg. Bei den Sinneswahrnehmungen und beim Empfinden kann somit eine Seele gar nicht in Betracht kommen; jede Empfindung ist dann weiter nichts, als ein materieller Vorgang. Des Gehirns „Bewegun-

gen", „Umsetzungen", „Zusammenwürflungen", diese sogenannte „Hirnacte" sind allein Dasjenige, was man Empfindung, Vorstellung, Gedanke, Selbstbewußtsein, Wille ꝛc. nennt[1]).

§. 11.

Aristoteles nahm bezüglich der sinnlichen Wahrnehmungen und des Empfindens eine Seele an, die sogenannte anima sensitiva. Die Seele ist ja gemäß der Definition des Aristoteles dasjenige, wodurch wir ursprünglich leben, empfinden und denken. Das empfindende Subject ist ihm also die sensitive Seele; es sind daher nicht die Sinneswerkzeuge, die Nerven ꝛc. selbst es, die empfinden. „Die körperlichen Sinnesorgane als solche," sagt er, „sind nicht das Höchste. Daß das Süße vom Weißen verschieden ist, darüber kann nur ein Einheitliches — ἕν τι — Gewißheit geben." (De anima, III, 2.)

---

1) „Der Gedanke," schreibt Moleschott, „ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes; auch das Bewußtsein ist nichts, als eine Eigenschaft des Stoffes." (Kreislauf des Lebens, S. 64, 84, 436 ff.) „Einige hunderttausend Fasern unseres Nervensystems haben die Kraft, Begriffe von Raum und Zeit, von Tugend und Recht zu bilden." (Ludwig, Physiologie I, 452.) „Der Leib in seiner Totalität," sagt Feuerbach, „ist mein Ich, mein Wesen selbst. Der Hirnact ist der höchste, unser Selbst begründende und bedingende Act. Die Nahrung ist das Band und die Identität von Geist und Natur. Wo kein Fett, da ist kein Fleisch, und wo diese nicht sind, kein Gehirn und kein Geist. Ohne Phosphor im Gehirn kein Gedanke. Der Phosphor eigentlich denkt in uns. In der Welt sieht es darum so dunkel aus, weil unsere größten Denker keinen Phosphor im Gehirn haben." (Bei H. H. Studt. Die materialistische Erkenntnißlehre, Altona 1869.) „Eine selbstständige Existenz der Seele," lehrt Vogt, „gibt es nicht. Die Seele ist ein Product der Entwickelung des Gehirns." (Bilder aus dem Thierleben, S. 419.) Die Ungereimtheit solcher Behauptungen, die ebensoviel Kurzsichtigkeit als Kühnheit verrathen, wird sich aus den Erörterungen nachfolgender Blätter klar herausstellen.

Er nennt dieses Einheitliche an einer andern Stelle „die Mitte“ — μεσότης, — auch den „innern Sinn“, und erklärt es als ein Princip, welches geeignet ist, die Formen, — nicht das Stoffliche, — der empfundenen Dinge aufzunehmen[1]).

Allein dennoch hält Aristoteles dieses Princip der Empfindung, diese „Mitte“, nur für jene niedere Seele, welche ihm nicht etwas Geistiges, sondern eine nicht rein immaterielle, vielmehr mit der Materie vermischte Form, ein „λόγος ἔνυλος“ ist, untrennbar vom Körper und corruptibel. (De anima I, 4 u. III, 5.) Bei der Sensation wird nun das

---

1) „Ueberhaupt,“ so heißt es im zweiten Buche von der Seele, „muß man bei jedem Sinne festhalten, daß er das Aufnehmende der empfundenen Formen ohne die Materie ist, wie das Wachs das Gepräge des Siegelringes aufnimmt ohne das Eisen oder Gold, wohl aber das goldene oder eherne Gepräge. Aehnlich wird auch der Sinn eines jeden Dinges durch dasjenige afficirt, was Farbe, oder Geschmack, oder Schall hat, aber nicht, in so fern es dieses Einzelne ist, sondern in so fern es allgemein so beschaffen ist und dem Begriffe nach.“ Im weiteren Verlaufe bemerkt er, daß das Empfinden nicht identisch ist mit dem Sinnorgan, und daß es keine Größe ist, und beantwortet dann die Frage, woher es komme, daß die Pflanzen nicht empfinden, da sie doch etwas Seelisches haben und afficirt werden von dem Empfindbaren, indem er sagt: „Die Ursache dessen ist, weil sie, die Pflanzen, keine „Mitte“ haben, noch ein seelisches Princip, welches geschickt ist, die Formen der empfundenen Dinge aufzunehmen.“ — Zur sinnlichen Wahrnehmung — αἴσθησις — ist nach Aristoteles ein sinnlich wahrnehmbares Object vorausgesetzt, welches auf den Sinn wirkt. Der Sinn hält sich dieser Einwirkung gegenüber passiv. Durch die Einwirkung des Objectes auf den Sinn entsteht im Sinne ein wahrnehmbares Erkenntnißbild — εἶδος αἰσθητόν — von dem Gegenstande, welches dessen sinnliche Form ohne die Materie repräsentirt, und durch dieses erkennt der Sinn den Gegenstand. Allen Sinnen liegt ein innerer, ein Gemeinsinn zu Grunde, in welchem sie sämmtlich zusammenlaufen. Jeder Sinn urtheilt über das ihm entsprechende Object allein; der Gemeinsinn dagegen unterscheidet zwischen den Objecten der besonderen Sinne und urtheilt darüber.

eigenthümliche Object jedes einzelnen Sinnes, d. h. jene Eigenschaft des wahrgenommenen Gegenstandes vom betreffenden Sinne zunächst empfunden, welche das wirkende Princip für die Alteration dieses Sinnes ist, und welche als natürliches Correlat des empfindenden (leidenden) Vermögens mit dieſem ſeiner Natur nach verwandt ist. Das empfindende Princip, der „innere Sinn", nimmt nun die Sensationen der äußeren Sinne, wie der Centralpunkt die Radien des Kreises, auf und hat das Vermögen, ihren Unterſchied zu erkennen.

Wie aber oben bereits erwähnt wurde, ist dieser innere Sinn kein Geistiges, sondern nur ein beſeeltes Leibliches. Dies schließt Aristoteles besonders daraus, daß ein Sinn, wenn er z. B. ein sehr helles Licht, einen sehr starken Ton, einen sehr intensiven Geruch wahrgenommen hat, eine Zeit lang unfähig zur Empfindung schwächerer Objecte bleibt, ja sogar für immer geschwächt oder gänzlich zerstört werden kann[1]). Dies wäre, meint er, nicht möglich, wenn der innere Sinn ein geiſtiges Subject wäre[2]), da ein solches durch der-

1) De anima III, 4 u. II, 12.

2) Dasſelbe ſchließt er auch daraus, daß bei vielen Thieren, wenn man ſie zerſchneidet, in beiden getrennten Theilen Leben und Empfindung bleibe, und zwar ſowohl äußere Empfindung, als ſenſitives Selbſtbewußtſein ſich zeige. Es ſind ſomit aus einer ſenſitiven Seele zwei geworden, was unmöglich wäre, wenn dieſe Seele etwas Geiſtiges wäre. (De anima I, 4 u. II, 2.) Darauf iſt jedoch zu entgegnen, daß jene niederen Thiere, bei welchen eine ſolche Erſcheinung ſich zeigt, nur eine niedere Seele haben, ähnlich und nahe verwandt der Pflanzenſeele, welche nicht zur ſubjectiven Perſönlichkeit mit ihnen verflochten, nur inſtinctmäßig und gleichſam außer ihnen ſtehend auf ſie wirkt. Bei den höheren Seelen, d. i. den Seelen der höheren Thiere und noch mehr der Menſchen, iſt eine Theilung und Verzweifachung, wie die oben erwähnte, nicht möglich, ein Beweis alſo, daß deren Seele geiſtiger Natur iſt, und nicht getrennt werden kann. — Wenn ein Sinn durch zu heftige Eindrücke geſchwächt oder unfähig gemacht werden kann, ſo läßt ſich daraus nur auf eine Verletzung des

artige intensive Acte nur zu größerer Fertigkeit ausgebildet wird [1]).

§. 12.

Auch Thomas von Aquin nimmt einen solchen inneren Sinn, den er sensus communis nennt, an, und steht auch hier ganz auf Aristoteles' Standpunkte, indem er diesen Sinn als eine körperliche, sehr vollkommene Potenz erklärt. Diesem Sinne vindizirt Thomas selbst die Fähigkeit, unsinnliche Verhältnisse, z. B. die Convenienz des Einen zum Andern, die Gefährlichkeit des Wolfes für das Schaf u. dgl., mittels einer gewissen Vergleichung zu erkennen [2]).

Sinnesorganes schließen, welches unfähig gemacht werden kann zur Reception sinnlicher Eindrücke, sowie das vertrocknete und sprödgewordene Wachs den Siegeleindruck nicht mehr aufnimmt; keineswegs kann eine Verletzung des Seelenvermögens, oder eine Stofflichkeit der Seele gefolgert werden.

1) De anima I, 4. III, 5; de Sensu et sensil. I, b. 6.

2) Thom. Aq. P. I. qu. 78. art. 4. ad 4. et 5. „Diese Fähigkeit," sagt Thomas an dieser Stelle, „hat die sensitive Seele, nicht als ob sie ihr eigenthümlich wäre, »non per id, quod proprium est sensitivae partis,« sondern durch eine gewisse Affinität und Annäherung zur „universellen Vernunft," vermöge eines gewissen Rückflusses — secundum quandam refluentiam. Es sind also diese Fähigkeiten beim Menschen keine anderen, als bei den Thieren, sondern dieselben, aber vollkommener." — Was Thomas unter dieser »ratio universalis« versteht, ob etwa dasjenige, was Einige die „Weltseele," „Naturpsyche" u. dgl. nennen, — ferner worin diese »refluentia« bestehe, unter der man sich vielleicht einen Einfluß der allgemeinen Weltseele oder Naturvernunft auf die sensitive, resp. thierische Seelenpotenz zu denken hätte, ist nicht klar. Jedenfalls läge es, so fern man, wie Thomas, der sensitiven Menschenseele jede eigene Intelligenz absprechen wollte, weit näher, eine solche »refluentia« aus der eigenen intellectiven Seelenpotenz, als aus einer unbekannten »ratio universalis,« anzunehmen.

Den Proceß der sinnlichen Wahrnehmung erklärt Thomas in Uebereinstimmung mit Aristoteles dahin, daß von dem äußeren Objecte, d. i. von dem wahrzunehmenden Gegenstande, eine Form, ein Bild — species sensibilis, εἶδος — zum Sinnesorgan gelangt. Es darf aber durch das äußere Object das Sinnesorgan nicht unmittelbar berührt werden; denn eine species, d. i. ein Bild, welches von einem auf den Sinn unmittelbar wirkenden Objecte ausginge, wäre nicht von gleicher Immaterialität mit der sehenden Potenz. Es muß also die sensible Species, ehe sie das Sinnesorgan berührt, durch ein Medium[1]) gehen, wodurch sie ihrer Materialität mehr entkleidet, und dem quasi-immateriellen und vitalen Wesen des Sinnesorganes ähnlich wird, so daß ein gehöriges Verhältniß zwischen dem Sinne und der Species sich bildet, und jener diese empfinden kann. Diese Species, durch das wahrnehmende Sinnesorgan noch weiter entmaterialisirt, d. h. ätherisch immaterieller gemacht, gelangt sonach zum sogenannten inneren Sinne, welcher noch in höherem Grade immateriell ist, als das äußere Sinnesorgan, und seinen Sitz im Gehirn, und zwar in der ersten Höhlung des Gehirns hat[2]). Zu diesem gelangen die Sinneseindrücke, d. i. die feinen sensiblen Species oder Vorstellungsbilder, und von ihm werden diese und die Sensationen der äußeren Sinne empfunden[3]). Wenn dann dieser innere

---

1) Aristoteles hält dieses Medium beim Gesichte, Gehör ꝛc., nämlich die Luft, für so wesentlich nothwendig, daß er gegenüber der Ansicht Demokrit's, wonach man, wenn das Medium leer wäre, so genau sehen würde, daß, wenn eine Ameise am Himmel wäre, dieselbe sichtbar sein würde, — daß er gegenüber dieser Ansicht die Behauptung aufstellt, daß man, wenn ein Leeres entstünde, überhaupt gar nicht sehen würde. (De anima II, 7.)

2) Thomas Aq. Opuscul. 43.

3) Thomas schreibt hierüber: „Des innern Sinnes Organ ist die erste Höhlung des Gehirns, von wo die Nerven der besonderen Sinne ausgehen. Daher sind, soweit es sich um die Unterscheidung eines

oder Gemeinsinn zwischen den ihm zugehenden Bildern unterscheidet, so ist dies kein Unterscheiden durch ein Urtheil des

---

thierischen Spiritus handelt, die besonderen Sinne vom Gemeinsinne abhängig; in Bezug aber auf die Wahrnehmung und Uebermittlung ist der Gemeinsinn in Thätigkeit durch die besonderen Sinne; denn er würde nichts wahrnehmen, wenn nicht die besonderen Sinne mit ihren Eindrücken auf ihn zurückgingen." (Opuscul. 43.) Als Grund dieses gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses kann von der Thomistischen Schule kein anderer vorgebracht werden, als die Beschaffenheit und der Modus der sensitiven Wahrnehmung überhaupt. Wie nämlich die Natur in ihren Thätigkeiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren vorgeht, so gelangt man auch zur vollkommeneren sensitiven Wahrnehmung nur durch eine andere, minder vollkommene; da also die Wahrnehmung des Gemeinsinnes die vollkommenere ist, indem sie nämlich mehrere und verschiedene sensible Gegenstände erfaßt, so erheischt sie die Voraussetzung anderer besonderer Sinne, von denen jeder nur wenigere Objecte berührt und eine minder vollkommene Empfindung hervorbringt. Da zur Vollkommenheit des Thieres erforderlich ist, daß es einen Unterschied machen kann zwischen den äußeren sensiblen Dingen, und auch die Sensationen der äußeren Sinne wahrzunehmen vermag, dieses aber die äußeren Sinne nicht können, so muß es nothwendig einen höhern, d. i. den innern oder Gemeinsinn geben. — So die Lehre der Thomisten, welche übrigens außer dem inneren Sinne noch drei weitere organische Sinne annehmen, nämlich die Phantasie oder die imaginative Fähigkeit, welche zur Repräsentirung der zum inneren Sinne gelangten, jedoch nicht mehr wirklich gegenwärtigen Bilder dient, — dann den sogenannten Aestimativsinn, wodurch das Thier dasjenige erkennt, was ihm angemessen, nützlich, schädlich oder gefährlich ist, wie z. B. das Schaf die Gefährlichkeit des Wolfes erkennt, nicht wegen seiner Farbe, sondern wegen des Gegensatzes seiner Natur gegen die seinige, — endlich den memorativen Sinn oder das Gedächtniß, wodurch das Thier die recipirten Bilder retiniren und gleichsam in einer Schatzkammer aufbewahren kann. (Vgl. Thom. Aq. p. I. qu. 78. art. 4.) Dabei geben die Thomisten zu, daß die Immaterialität die Wurzel alles Erkennens ist, und daß nur dasjenige fähig ist zum Erkennen, was entweder ohne Materie ist, oder was die Materie beherrscht. Thomas lehrt hierüber:

denkenden Geistes, der ja etwas ganz Anderes ist, als der innere Sinn, sondern lediglich eine verschiedene Immutation des letzteren von Seite der verschiedenen Objecte, — sowie denn auch das Empfinden jedes einzelnen äußeren Sinnes nur eine Immutation durch das ihm eigenthümliche Sensible ist.

Der innere Sinn, die sensitive Seelenpotenz, wirkt nach der thomistischen Lehre nicht thätig mit bei der Sensation der äußeren Sinne, und nimmt die Objecte nicht unmittelbar selbst wahr, wie sie wirklich real sind, sondern er empfindet nur die Eindrücke der sensiblen Bilder (species sensibiles), die ihm in möglichst fein flüssigem Zustande ohne sein Zuthun von den äußeren Sinnen zukommen. Erst diese Sensationen des inneren Sinnes, natürlich noch mehr immateriell gemacht, kommen dann zur anima intellectiva, und sind derselben nach Thomistischer Lehre zum Erkennen so nothwendig, daß der Grundsatz galt: »Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.« Die sogenannten species impressae, d. h. die vom Objecte eingedrückten Bilder, hielt man mit Aristoteles sowohl für den Sinn, als auch für den

---

„Dasjenige, was ein Erkenntnißvermögen hat, unterscheidet sich von dem, was ohne Erkenntnißkraft ist, dadurch, daß die Dinge letzterer Art nur ihre eigene Form haben, während das Erkenntnißfähige auch die Form eines anderen Dinges haben kann; denn die Form, die Species, das Bild des Erkannten ist im Erkennenden. Darum sagt Aristoteles (de anim. III.), daß die Seele gewissermaßen Alles sei. Die Form entsteht nun aber durch die Begrenzung und Coarctation der Materie. Je immaterieller also die Formen sind, desto mehr nähern sie sich einer gewissen Unbegrenztheit — infinitas. Hieraus erhellt, daß die Immaterialität eines Dinges die Ursache seiner Erkenntnißfähigkeit ist, und der Grad der Erkenntniß dem Grade der Immaterialität entspricht. Darum ist der Sinn erkenntnißfähig — cognoscitivus — weil er die Bilder recipirt ohne Materie, und noch höher ist die Erkenntnißkraft des Intellectes, weil er noch freier vom Stofflichen, und „ungemischt" ist, wie Aristoteles in III. de anima sagt." (Thom. p. I. qu. 14. art. 1. Conclus.)

Intellect als unerläßlich nothwendig zum Erkennen und zum Denken[1]). Ein Denken ohne Phantasmen — phantasmata, d. i. species impressae oder von den Sinnen gelieferte Vorstellungsbilder — ist nach thomistischer Lehre nicht möglich. Da das Material dieser Phantasmen dem Intellecte lediglich durch die Wahrnehmungsthätigkeit der Sinne zugeführt wird, die Sinne aber wesentlich an ihre Organe gebunden sind, diese Organe aber krankhaften Affectionen unterliegen können, so müssen solche Affectionen der leiblichen Sinnesorgane auch störend zurückwirken auf die Denkthätigkeit des Intellectes. —

Gegen diese thomistische Lehre wird jedoch Manches eingewendet. Man sagt nämlich: Nach Thomas, wie nach Aristoteles, müßte zwischen dem empfindbaren Objecte und dem empfindenden Sinne immer eine Wesensähnlichkeit, d. i. ein größerer oder geringerer Grad von Immaterialität hergestellt werden; das zu Empfindende müßte gewissermaßen identisch werden mit dem empfindenden Sinne. Wenn Aristoteles sagt, die Seele sei gewissermaßen Alles, so müßte hienach auch der empfindende Sinn selbst Alles sein, was er empfindet. Nun läßt sich aber einwenden: Der Sinn empfindet gerade sich selbst nicht, sondern nur ein Anderes, d. i. ein Object, das ihm nicht als ein Wesensgleiches, sondern als ein Anderes, von ihm Verschiedenes entgegentritt. Nach thomistischer Lehre könnte der Sinn niemals materielle Objecte als solche unmittelbar wahrnehmen; er nähme nur mehr oder minder immaterielle Bilder der Objecte wahr, und auch diese nur in so weit, als dieselben seiner Immaterialität ähnlich. Alle Sinnesempfindungen wären somit nur subjectiver Natur ohne objective Wirklichkeit; wir empfänden nur Producte unseres Sinnes, nicht die wirkliche Außenwelt, abgesehen davon, daß der Sinn nach thomistischer Ansicht lediglich leidend, passiv ist, demnach sich

1) Aristoteles, de anima III. c. 1. u. a. O.; Thomas Aq. P. I. qu. 12. art. 2 u. qu. 79. art. 2, dann Libr. contr. Gentil. c. 49.

der Eindrücke seiner Organe gar nicht erwehren, noch über dieselben sich erheben könnte, somit völlig der Sclave der äußeren Sinneseindrücke wäre. Auch hätte der Sinn, obwohl verhältnißmäßig immateriell, keine Gewalt über seine eigenen materiellen Organe, vielmehr hätten diese alle Gewalt über ihn, was im Widerspruch steht mit der zweifellosen Wahrheit von der Superiorität des Immateriellen über den Stoff, der selbst ohne Leben und Kraft und das eigentliche Passive ist. Und wenn Alles, was zum inneren Sinne gelangen und ihn immutiren, d. i. affiziren will, seiner Materie verhältnißmäßig entkleidet werden muß, so muß man fragen: Was bleibt denn dem Sinne noch übrig zum Empfinden von materiellen Objecten als solchen, wenn diese ihrer Materialität entkleidet sind? Ohne Materie gibt es, wie Thomas selbst sagt, keine Form, und ohne Form kein sinnliches Bild, welches sich dem Sinne eindrücken könnte; sohin würde sich das materielle Object, bis es zum inneren Sinne kommt, so eigentlich in ein »phantasma«, in ein wesenloses Nichts verwandeln und könnte als solches kein Object für das Empfinden sein[1]). Ueberhaupt geht die aristotelisch-scholastische Lehre mit ihren sogenannten species sensibiles seu intentionales von einem Standpunkte aus, der von vielen Bedenken nicht frei ist.

§. 13.

Eine andere Hypothese über das Verhältniß der Sinne zur Seele, welche von Deskartes aufgestellt wurde, gründet

1) In der Physik des Demokritus sind die „εἴδωλα", simulacra, doch materieller Natur, nämlich Atome, welche aus den Sinnesobjecten ausgehend, unsere Sinne treffen und durchdringen, und so eine dunkele Wahrnehmung bewirken, eine Ansicht, welche noch immer besser, als die thomistische. Denn ist das Bild, welches dem Sinne repräsentirt wird, immateriell, wie kann der Sinn erkennen, daß diesem immateriellen Bilde ein materielles Object zu Grunde liegt? Die Empfindung äußerer sinnlicher Objecte ist also auf aristotelisch-thomistischem Wege nicht erklärbar.

sich auf die Annahme der „gelegenheitlichen Ursachen“ — das »systema causarum occasionalium.« Nach dieser Hypothese ist der Satz: »Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu« gänzlich falsch. Die Sinnesorgane stehen in keiner Verbindung mit der Seele. Die sinnliche Wahrnehmung bildet nur die gelegenheitliche Veranlassung in der Weise, daß durch eine in Folge äußerer Eindrücke in den Sinnen entstehende Affection Gott veranlaßt wird, die dieser Affection entsprechende Affection, resp. Immutation, auch in der Seele hervorzubringen, und umgekehrt auf eine Affection der Seele die entsprechende Affection in den Sinnen folgen zu lassen.

Diese Hypothese beruht aber, wie man sieht, auf willkürlichen Voraussetzungen, welche über die Verbindung und Beziehung zwischen der Seele und den Sinnen nicht nur nichts erklären, sondern eine solche Verbindung geradezu negiren, dagegen überall die unmittelbare Mitwirkung des göttlichen Wesens, und zwar ohne alle Erklärung und Begründung, postuliren.

Nicht größeren Werth als die vorerwähnte kann die Hypothese der vorausbestimmten Harmonie — systema harmoniae praestabilitae — wie sie von Leibnitz und von Wolf gelehrt wurde, beanspruchen. Auch diese Hypothese geht aus von der Annahme einer vollen gegenseitigen Unabhängigkeit und Getrenntheit der Seele und der leiblichen Sinne. Die sinnliche Empfindung im Gehirn ist nach dieser Lehre zwar für die Seele die gelegenheitliche Ursache, d. i. die Veranlassung zur Hervorbringung des entsprechenden sinnlichen Bildes; aber sie übt keineswegs, wie Aristoteles und die Scholastiker annahmen, einen realen Einfluß — influxus physicus — auf die Entstehung dieses Bildes in der Seele. Die Seele bringt hienach ihre Gedanken und Begierden durch eigene Kraft ganz ohne Betheiligung der organischen Sinne hervor, und zwar in continuirlicher Reihenfolge: sie würden erfolgen, auch wenn der Leib

mit seinen Sinnesorganen nicht da wäre, und umgekehrt erfolgen auch die sinnlichen Affectionen in den Sinnen in continuirlicher Reihenfolge und ganz unabhängig von den Thätigkeiten der Seele. Gott aber, welcher von Ewigkeit her die Seele und den Leib, sowie die continuirliche Kette ihrer beiderseitigen Modificationen erkannt hat, hat vermöge dieser Erkenntniß eine Harmonie zwischen den Veränderungen (Affectionen oder Immutationen) der Seele und des Leibes vorher festgesetzt, — harmonia praestabilita, — vermöge welcher diese Veränderungen der Zeit nach immer so zusammentreffen, daß sie einander genau entsprechen, ohne daß der eine Theil vom anderen bestimmt oder beeinflußt wird. Wenn also in den Sinnen eine Empfindung entsteht, so ruft im nämlichen Augenblicke vermöge dieser prästabilirten Harmonie die Seele die dieser Empfindung entsprechende sinnliche Idee hervor, weil gerade sie und keine andere in diesem Augenblicke aus der unmittelbar vorhergehenden Modification der Seele erfolgen muß. —

Auch diese Hypothese ist eine willkürliche; sie beruft sich, indem sie vom Standpunkte des groben Dualismus zwischen Seele und Leib ausgeht, auf eine durch nichts erklärte göttliche Vorherbestimmung, durch welche das Zusammentreffen der Affectionen an Seele und Leib auf einen reinen Mechanismus zurückgeführt[1]), und nothwendig auch die menschliche Willensfreiheit in Frage gestellt wird.

Beide Hypothesen, sowohl die von den gelegenheitlichen Ursachen, als auch die von der prästabilirten Harmonie, beruhen auf dem falschen Standpunkte des krassen Dualismus, nach welchem man die Seele als eine rein geistige, absolut einfache Substanz, dagegen den Leib als ihren rein materiellen unbe-

---

1) Wirklich verglich Leibnitz das Verhältniß zwischen Seele und Leib mit zwei Uhren, welche so construirt und eingerichtet sind, daß ihre beiderseitigen Pendel stets die ganz gleiche Bewegung haben und beibehalten.

dingten Gegensatz betrachtet, der eine beiderseitige Vereinigung unbedingt ausschließt, wodurch von selbst alle Möglichkeit entfällt, ein wechselseitiges Aufeinanderwirken von Seele und Leib auf naturgemäßem, vernünftigen Wege zu erklären. —

§. 14.

Endlich sei noch der Ansicht Derjenigen Erwähnung gethan, welche zwar einen gegenseitigen Einfluß der Sinne auf die Seele und vice versa anerkennen, aber bezüglich des Processes der Empfindung behaupten, die Empfindung vollziehe sich nicht im Sinnesorgane, welches durch einen äußeren Eindruck afficirt wird, sondern im Gehirn. Indem nämlich der Eindruck, welchen ein Gegenstand auf das Sinnesorgan macht, auf den entsprechenden Sinnesnerv einen gewissen Reiz ausübe, pflanze sich diese Reizung durch den gedachten Nerv bis zum Gehirn fort, und erst hier werde mittels jenes Reizes der Eindruck wirklich empfunden. Das Gehirn sei nämlich das Centrum, wie aller motorischen, so auch aller Sinnesnerven. Wie also alle Bewegung in letzter Instanz vom Gehirn ausgeht, sofern die motorischen Nerven die Impulse (Reize) vom Hirn zu den übrigen Körpertheilen fortleiten, so müsse auch alle Empfindung in letzter Instanz im Gehirn vor sich gehen, indem die sensiblen Nerven den empfangenen Reiz dem Gehirn zuführen. Wenn daher ein Sinnennerv abgeschnitten und von seiner Verbindung mit dem Gehirn gelöst werde, so höre alle Möglichkeit der Empfindung in jenem Sinnesorgane auf, welchem jener Reiz entspricht, ein Beweis, daß nicht im Sinnenorgan, sondern erst im Gehirn die Empfindung vor sich gehe. —

Auch diese Anschauung ist nicht die richtige. Die Empfindung, — wenn man anders einen richtigen Begriff von Empfindung hat, — vollzieht sich keinesfalls im Gehirn, da ja das Gehirn ganz unempfindlich ist[1]), auch nicht im Sinnes-

1) So behauptet J. Liebig, Chemische Briefe, 4. Aufl., 23. Brief. Müller, Physiologie des Menschen, I, 852.

nerv, welcher nur das Mittel oder Werkzeug zur Erregung der Empfindung ist. Die Empfindung vollzieht sich in der Seele, deren sensitive Potenz nicht im Gehirn, sondern immer an jener Stelle des Organismus sich bethätigt, welche von dem äußeren sinnlichen Eindrucke zuerst und zunächst afficirt wird[1]). Der Schluß, welcher von den motorischen Nerven auf die Sinnesnerven gemacht wird, ist unrichtig. Das Gehirn ist zwar der Centralpunkt, von welchem die bewegende Thätigkeit ausgeht; aber daraus folgt nicht, daß es auch der Centralpunkt sein müsse, in welchem sich alle Empfindungen vollziehen; auch die Bewegung, obwohl vom Gehirn ausgesendet, vollzieht sich nicht im Gehirn, sondern erst in den äußeren, die Bewegung unmittelbar ausführenden Organen, d. i. in den Muskeln. Aus der Erscheinung, welche sich aus einem Abschneiden des Sinnennervs ergibt, kann nur geschlossen werden, daß nur der unversehrte Nerv die Fähigkeit habe, der Seele als geeignetes Vehikel zu dienen, um vom Gehirn aus ihre sensitive Potenz bis zu der Stelle, d. h. bis zum äußeren Endpunkte des Sinnesnervs zu leiten, wo der Eindruck des äußeren Objectes geschah, sowie denn andererseits auch klar ist, daß nur der unversehrte Nerv den erhaltenen Eindruck bis zum Gehirn, dem Sitze der Seele, fortleiten und dadurch diese zu ihrer Thätigkeit anregen, d. h. sie veranlassen und reizen kann, ihre Action auf dem Wege des Nerves dem äußeren Eindrucke zuzuwenden.

§. 15.

Nach Vorbesagtem sollen nun einige Thatsachen unseres Sinnen- und psychischen Lebens folgen, welche auf unzweifel-

1) Auch das eigentlich Empfindliche im Sinnesorgan, d. i. der Sinnesnerv, wird niemals unmittelbar vom äußern Object, d. i. von dessen Eindruck, berührt, sondern wir erhalten im Nerven nur den Eindruck von einer gewissen Veränderung der intermediären Substanz, welche zwischen den Endumbiegungen der Nerven und der Außenwelt liegt. (Vgl. Carus, System der Physiologie, 2. Aufl. Bd. II. S. 357.)

hafter Erfahrung, sowie auf den unbestrittenen Resultaten physiologisch-anatomischer Untersuchung und Beobachtung beruhen. Die unbefangene Betrachtung des Grundes und des Zusammenhanges dieser Thatsachen mit den Sinnen oder mit der Seele kann nur geeignet sein, Schlußfolgerungen über das Wesen des Verhältnisses zwischen dem leiblichen Organismus und der ihn belebenden Seele zu begründen.

Wir führen folgende Thatsachen an:

1. Empfindungen können nicht nur entstehen durch die Eindrücke äußerer Objecte auf die Sinnesorgane, sondern sie können auch von innen heraus ohne äußere Sinnesaffection, also unmittelbar durch einen von innen ausgehenden Anstoß eines inneren Lebensprincipes hervorgerufen werden[1]). Und nicht nur Empfindungen, sondern auch vegetative Functionen werden häufig von einem inneren Agens unmittelbar, also vom Willen der Seele veranlaßt, sowie willkürliche Bewegungen, Muskelcontraktionen u. dgl. von da ausgehen können. —

2. Aeußere Sinneseindrücke wirken keine Empfindung bei Abwesenheit der Seelenthätigkeit, d. i. wenn die Auf-

---

1) Z. B. die Seele stellt sich ganz proprio motu etwas besonders Ergreifendes, Entsetzliches, Grauenhaftes, oder sonst irgend eine drastische Vorstellung vor, und sofort entsteht die dieser Vorstellung entsprechende Empfindung, wenn auch durchaus kein wirkliches äußeres Object vorhanden ist, welches zur Hervorrufung einer solchen Empfindung geeignet wäre. „Die Einflüsse der verschiedenartigsten Gemüthsbewegungen auf Absonderungsfunktionen sind bekannt; so wirkt z. B. Aerger und Zorn' auf Galle und Milch, Schrecken auf Harn und Stuhlgang, wollüstige Bilder auf die Geschlechtsorgane ... Viele christliche Schwärmer (?) haben an den Tagen der Marthyrer die Schmerzen derselben wirklich gefühlt ... Das sicherste Mittel, von einer ansteckenden Krankheit befallen zu werden, ist es, wenn man sich vor ihr fürchtet." (Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, S. 160, 2. Aufl.)

merksamkeit der Seele ruht, und daher die Seele nicht durch ihren Impuls den Innervationsstrom[1]) in das durch den äußeren Eindruck afficirte Sinnesorgan leitet, z. B. im tiefen Schlafe, wo ein oft starker, das Ohr berührender Schall kein Empfinden und kein Hören hervorbringt. Dasselbe ist der Fall, wenn die Seele ihre Aufmerksamkeit anderswohin richtet, nicht auf den eben stattfindenden Sinneseindruck, wie dies häufig bei tiefem, abstracten Denken geschieht, wo der Mensch für nichts Anderes ein Auge, einen Sinn hat, und manchmal dasjenige nicht sieht, was vor seinen offenen Augen, oder nicht hört, was in seiner nächsten Nähe vor sich geht. „Denn im Körper," schreibt schon Cicero, „ist gar keine Empfindung; sondern es sind, wie nicht nur die Physiker, sondern auch die Aerzte sagen, die sich hievon zur Evidenz überzeugt haben, gleichsam gewisse Wege durchgebrochen von dem Sitze der Seele bis zu den Augen, Ohren, Nasen u. s. w. Daher kommt es, daß wir manchmal, durch tiefes Denken oder durch die Wirkung einer Krankheit gehindert,

---

1) Die Leitung dieses sog. Innervationsstromes, dessen Wirksamkeit man als eine Richtung der electrischen Polarität der Nervenmolekule nach einem bestimmten Punkte erklären will (Hartmann, loc. cit. S. 152.), ist nichts Anderes, als das, was wir Aufmerksamkeit der Seele nennen, ohne welche kein Sinneseindruck empfunden wird. „Vorstellungsbilder," sagt v. Feuchtersleben, „sind noch keine Vorstellungen. Damit sie diese werden, muß noch etwas hinzukommen, nämlich eine Thätigkeit der Seele, die sich im Allgemeinen als Spontaneität, in Bezug auf Wahrnehmungen als Aufmerksamkeit ausspricht und für welches sich kein organisches Medium nachweisen läßt. Denn das Sensorium bedingt nur Receptivität, und bedarf als solches eines zweiten Faktors, um ein Produkt zu bedingen. Aufmerksamkeit aber ist nur möglich durch ein vorausgesetztes Bewußtsein. Das Bewußtsein offenbart sich in der freien Verbindung eines gegebenen Vielfachen zur Einheit, Einheit und Freiheit aber sind in der Sinneswelt nicht gegeben und setzen eine übersinnliche voraus." (Feuchtersleben, ärztl. Seelenkunde, S. 111, §. 25.)

mit offenen und unverſehrten Augen und Ohren nichts ſehen und nichts hören[1])."

3. Wenn ein Sinnennerv abgeſchnitten und von ſeiner Verbindung mit dem Gehirn getrennt wird, hört alle Möglichkeit einer Empfindung in jenen Sinnenorganen auf, welchem der abgeſchnittene Nerv entſpricht. Wenn man am Rückenmark dieſelben Verſuche anſtellt, wie an den aus ihm entſpringenden Nerven, ſo bemerkt man zuerſt, daß dieſes Organ außerordentlich empfindlich iſt. Schneidet man es mitten durch, ſo ſieht man alsbald in allen Theilen, woraus die Nerven unterhalb des Schnittes entſpringen, eine vollſtändige Lähmung, während diejenigen Theile, deren Nerven aus dem noch in Verbindung mit dem Gehirn ſtehenden Theile des Rückenmarks hervorkommen, das Empfindungsvermögen und die Fähigkeit, ſich zu bewegen, beibehalten[2]).

4. Aeußere Sinneseindrücke werden nicht im Gehirn, ſondern immer an jener Stelle empfunden, wo der Eindruck ſtattfindet; ſo wird der Schmerz einer verletzten Fingerſpitze nicht im Gehirn, ſondern in der Fingerſpitze ſelbſt empfunden.

5. Von mehrfachen gleichzeitigen Eindrücken derſelben oder verſchiedener Sinnesorgane wird nur einer entſchieden empfunden, derjenige nämlich, welchem ſich die Aufmerkſamkeit der Seele zuwendet. Verſchiedene gleichzeitige Eindrücke können nur nacheinander zur klaren Empfindung kommen[3]).

---

1) Tuscul. quaest. Lib. I, 46.

2) Milne-Edwards, Zoologie, I. Theil, Anatomie und Phyſiologie, §. 1198.

3) In einem Orcheſter können wir unter vielen ein Inſtrument, und ſogar das ſchwächſte, mit beſonderer Aufmerkſamkeit verfolgen; in dieſem Falle werden wir die übrigen Inſtrumente gar nicht vernehmen, und dabei dasjenige, was vor unſeren Augen vorgeht, nicht wirklich ſehen. Wenn wir beim Betrachten einer Gegend ein beſtimmtes

6. Die verschiedenen Empfindungen können auch zu Stande kommen, selbst wenn das entsprechende peripherische Sinnesorgan gänzlich fehlt[1]).

7. Zwischen dem Momente des äußeren Nervenreizes und dem Momente, wo die Empfindung wirklich eintritt, verfließt eine gewisse Zeitdauer, welche Helmholtz im Ganzen auf $^1/_3$ Secunde anschlägt. Die Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Reizes bei den sensiblen sowohl, als auch den motorischen Nerven beträgt im lebenden Menschen 200 Fuß in der Secunde, so daß z. B. die durch Quetschung oder Verletzung der Fingerspitze entstehende Nervenreizung ungefähr den sechzigsten Theil einer Secunde braucht, um zum Gehirn zu gelangen, und eben so viel Zeit verfließt, ehe die Erregung des motorischen Nerves vom Gehirn aus den Finger erreicht[2]).

8. Die Reize unserer Sinnesnerven, unserer Augen und Ohren, u. s. w., welche durch äußere Objecte entstehen, werden hervorgerufen durch Bewegungen, Schwingungen, Undulationen. Nur diese Bewegungen kommen an die Sinne, nicht aber Licht, Farbe, Ton, Wärme. Andererseits kann das Ohr nicht sehen, das Auge nicht hören, obwohl die betreffen-

---

Object ganz besonders scharf fixiren, so sind alle anderen Objecte dieser Gegend, obgleich sie Eindruck auf unsere Nerven machen, für uns so, als wären sie gar nicht vorhanden, d. h. wir nehmen sie nicht wahr. (Vgl. Dr. Karl Borr. Scheidemacher, die Thatsache der Empfindung, Aachen 1871. S. 32.)

1) Scheidemacher sagt in der erwähnten Schrift, S. 24: „Es steht physiologisch fest, daß den niedrigeren Thiergeschlechtern, z. B. den Austern, nicht blos Gehirn und Rückenmark, sondern auch oft, wie bei den Polypen, Infusorien und verschiedenen Radiaten, jede Spur eines Nervensystems fehlt, und dennoch haben diese Thiere Empfindung." (Vgl. ibid. S. 40.)

2) M. Perty, Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung, 1869, S. 792. num. 1978.

den Nervenfasern in Form und Substanz durchaus gleich sind [1]).

9. Unsere Gesichts-, Gehör- u. s. w. Organe sind doppelt, und doch ist die Empfindung des gesehenen, gehörten ꝛc. Objectes nur Eine. Nur in krankhaften Zuständen wird bisweilen ein Gegenstand doppelt gesehen, z. B. im Schwindel, in der Trunkenheit u. dgl. [2]).

10. Sehr heftige Sinneseindrücke, z. B. sehr grelles Licht, sehr starker Schall u. dgl., werden entweder gar nicht empfunden, oder sie schwächen oder zerstören das Sinnesorgan.

11. Andauernde Richtung eines Sinnes auf irgend ein bestimmtes Object ermüdet, ebenso, wie anhaltende Aufmerksamkeit oder Richtung des Innervationsstromes auf einen bestimmten Gegenstand [3]).

---

1) Es ist ein ganz und gar gesichertes Ergebniß der allgemeinen Nervenphysiologie, daß der Erregungsvorgang, welche Form er auch immer haben mag, in allen nervösen Elementen ganz gleicher Art ist. Also ist derselbe im Besondern in allen Nervenfasern der gleiche, wenn auch diese Faser im Hirn, oder im Rückenmark oder in einem peripherischen Nervenstamme sich befindet. (Vgl. Scheidemacher, S. 33.) Es ist also ein unbewußter (d. h. geistiger) Proceß, daß uns die Säure sauer, das Licht roth oder blau, eine Luftschwingung als der Ton *a* oder *c* erscheint; wir kommen nie über die Sphäre des Subjectes hinaus. (Ed. Hartmann, Philosophie des Unbewußten S. 311.)

2) Die doppelten Sinnesorgane, z. B. die beiden Sehnerven, die Augen ꝛc. zeigen immer eine einheitliche Thätigkeit, indem sie bei gegebenem Reize immer beide auf denselben Gegenstand und immer gleichzeitig gerichtet sind, so daß man nicht z. B. mit dem einen Auge dahin, mit dem andern dorthin sehen kann.

3) Die Seele in und an sich ermüdet nicht; das Ermüden ist ja ein Nachlassen des Lebens, welches bei dem seinem Wesen nach Lebendigen nicht eintreten kann. Dagegen ist klar, daß die Sinnesorgane, Nerven ꝛc. durch längere Anspannung nach physikalischen und chemischen Gesetzen an Consistenz oder Flüssigkeit, Elasticität u. dgl. verlieren,

12. Beim Ansehen eines Objectes entsteht auf der Netzhaut ein *umgekehrtes Flächenbild*, und doch sehen wir kein umgekehrtes, sondern ein richtig gestelltes Bild, und sehen es überdies nicht auf der *Netzhaut*, sondern sehen es *außer* uns. So greift auch schon das Kind, welches etwas Glänzendes sieht, sich nicht in die Augen, sondern streckt die Händchen danach aus.

13. Jedes unserer fünf Sinnesorgane hat seinen ihm entsprechenden besonderen Centraltheil im Gehirn, und diese Centraltheile bestehen im Gehirn *getrennt für sich*, weil es im Gehirn keinen centralen Punkt gibt, in welchem die verschiedenen Erregungen der fünf Sinnessubstanzen zusammenlaufen könnten. Und doch können wir nicht fünf verschiedene Empfindungen in *einem* und demselben Momente haben.

14. Sehr bedeutende Abnormitäten in der *Form* sowohl als in der *Substanz* des Gehirns, organische Desorganisationen und Destructionen des Gehirns können stattfinden *ohne merkliche Störungen des Seelenlebens* [1]).

15. Es ist Thatsache, daß *Bewußtlose, Gehirnkranke, Wahnsinnige*, denen die Sprache oder irgend ein Sinn fehlte, unmittelbar vor dem Tode nicht blos in den Zustand des klarsten Bewußtseins zurückkehrten, sondern auch den vollsten und freiesten Gebrauch der Geistesthätigkeiten, den vorher fehlenden Sinn, und die entsprechende, ebenfalls vorher abwesende Empfindung auf kurze Zeit, manchmal in der stärksten Form, wieder erhielten. Secirte man nun solche Krankgewesene

---

erschöpft und für den Dienst der Seele mehr oder weniger untauglich werden, was man auch als „ermüden", „erschlaffen" u. s. w. bezeichnet.

1) A. W. *Volkmann* in Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, I. Bd. S. 569 ff. — Von *Kern*, Abhandlung über Verletzungen am Kopfe, 1829. S. 27.

nach ihrem Tode, so fand man meistens eine sehr große Destruction des Gehirns und eine Auflösung in eine Eitermasse vor, die den größten Theil des Gehirns, oft das ganze Gehirn ergriffen hatte[1]).

16. Das Gehirn selbst, in welchem man glaubte, daß alle Empfindung sich vollziehe, ist ganz und gar unempfindlich. Gerade die höchsten Organe des Gehirns, nämlich die Hemisphären des großen und kleinen Gehirns, die Hirnschwiele, das Gewölbe, die Sehhügel und die gestreiften Körper in ihren höher liegenden Theilen sind vollkommen unempfindlich[2]). Und doch sind es gerade diese Hirntheile, in welche die Sinnesnerven auslaufen.

17. Es ist Thatsache, daß für uns ein Augenblick eintreten kann, oder doch sich veranlassen läßt, in dem wir uns sagen können und müssen: „Ich habe jetzt keine Lichtempfindung, oder überhaupt gar keine Empfindung.“ Wer sagt uns dies, daß wir keine Empfindung haben? Die Nerven oder das Gehirn, die doch eben ruhen, wenn sie nichts empfinden, und also auch nicht empfinden, daß sie nichts empfinden?

18. Es ist eine unleugbare Thatsache, daß alle unsere verschiedenen Empfindungen auf ein und dasselbe empfindende Princip in uns hingeleitet werden. Dasselbe Agens, welches in uns hört, ist es auch, das da sieht, riecht, schmeckt und fühlt. Und doch ist das Gehirn keine Einheit, nicht ein

---

1) Vgl. Scheidemacher, S. 40.

2) Vgl. A. W. Volkmann, S. 536. Legt man die beiden Hemisphären des Gehirns bei irgend einem lebendigen Thiere, z. B. bei einer Taube, blos, und reizt man ihre Oberfläche mit irgend einem schneidenden Instrumente, so ist man über ihre Unempfindlichkeit erstaunt; man kann die Hirnsubstanz zerschneiden oder zerreißen, und das Thier gibt dessen ungeachtet nicht das geringste Zeichen von einem Schmerz von sich, scheint vielmehr die Verstümmelung nicht einmal wahrzunehmen. (Milne-Edwards, Zoologie, I. Bd. §. 198.)

Wesen, sondern eine Vielheit von einzelnen Gebilden, von Zellen und Fasern[1]).

19. Unser Bewußtsein constatirt auch noch die Thatsache, daß wir nicht blos in einem bestimmten Momente die verschiedenen Empfindungen auf ein einheitliches, einfaches Wesen beziehen, sondern daß wir dies auch bezüglich solcher Empfindungen thun, welche schon lange vergangen sind. Nun ist bekannt, daß unsere Gehirnsubstanz alle sieben, oder nach Andern alle drei Jahre, oder in noch kürzeren Perioden, sich erneuert, so daß das Gehirn, das wir jetzt haben, substanziell ein anderes ist, als vor sieben Jahren. Ein Wissen um vergangene Empfindungen könnte uns also auf eine Vergangenheit über sieben Jahre zurück keinenfalls auf dem physischen Wege der Gehirnorgane vermittelt werden.

20. Es ist physiologisch nachgewiesen, daß es keinen centralen physischen Punkt im Gehirn, kein Nervencentrum gibt, in welchem alle Oscillationen aller Hirnfasern sich vereinigen könnten. Wo ist also dieser Vereinigungspunkt zu suchen[2])?

---

1) An diese mannigfaltigen Zellen und Fasern kann die psychische Kraft unmöglich gebunden sein, weder das Vermögen des Empfindens und Percipirens, noch des Wollens, Denkens und Erinnerns. Denn nehmen wir an, daß die Fähigkeit des Empfindens und Percipirens jeder einzelnen Zelle und Faser der großen Hemisphären inhärirte, daß also jede Sinnesempfindung das Product einer Mehrheit physischer Agentien wäre, so könnte mir die Farbe, die ich sehe, der Ton, den ich höre, unmöglich als Eine einzelne, sondern nur als eine Mehrheit, als ein Gewirre und Durcheinander von Nervenreizen erscheinen. (Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I, S. 119.)

2) Deskartes hat die Zirbeldrüse als Sitz des in uns empfindenden Agens bezeichnet, Buffon die das Gehirn umgebende Haut, Vieussent das sogenannte centrum semicirculare, Sömmering die Hirnhöhlen, Flourens den sogenannten point vital, Andere die sogenannte graue Substanz. Aber alle diese Annahmen haben sich als durchaus falsch erwiesen; namentlich kann die Einheit und Einfachheit

21. Eine Muskelbewegung kann nur entstehen durch den Einfluß der motorischen Nerven vermöge eines vom Centrum nach der Peripherie verlaufenden Innervationsstromes. Daß dieser Innervationsstrom, dieser Bewegungsimpuls, gerade die der beabsichtigten Bewegung entsprechende Nervencentralstelle, und nicht irgend eine andere, trifft, daß also z. B. die Bewegung der rechten Hand erfolgt, wenn ich die rechte Hand bewegen will, und nicht anstatt der rechten die linke sich bewegt, oder daß ich im tiefen Ton spreche, wenn ich will, und nicht statt des tiefen ein hoher Ton herauskommt, ist, da es durch eine bloße physische und materielle Thätigkeit gar nicht erklärt werden kann, ein Beweis für die ordnende Macht eines höheren Principes, welches (im normalen Zustande des menschlichen Organismus) über seine physischen Organe nach Belieben disponirt und herrscht, und dieselben auch weiß und kennt[1]).

22. Bei unverletztem Gehirn kann jedes andere körperliche Gebilde verletzt oder zerstört werden, ohne daß die psychische

---

des empfindenden Principes in uns nicht durch die graue Substanz erklärt werden, weil auch in ihr ein centraler Punkt bis jetzt nicht aufgefunden ist und auch nie entdeckt werden wird, da ein jeder Ganglienkörper, eine jede Ganglienzelle von der andern durch ein umhüllendes, separirendes Häutchen getrennt ist. (Scheidemacher, S. 50.)

1) Wie und warum der Impuls einer motorischen Kraft ein ganz bestimmter wird, der unter den vielen motorischen Nerven-Endungen mit Vermeidung aller übrigen gerade diejenigen wenigen, und zwar gerade in einer bestimmten Weise afficirt, diese Frage erklärt sich nur durch die Annahme, daß dem bewegenden Principe ein bestimmtes Wissen von der Lage der motorischen Nerven, welche zu einem bestimmten Zwecke erregt werden sollen, innewohnt; denn andernfalls wäre nicht einzusehen, wie von dem motorischen Impulse, wenn er ein blinder, rein materieller wäre, statt des richtigen nicht jeder andere Nerv getroffen werden sollte. (Vgl. die Schrift: Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung von A. T., Berlin bei C. Dunker, 1872, S. 30.)

Thätigkeit Schaden litte. (Die Zerstörung der physischen Existenz bleibt hier selbstverständlich außer Betracht.)

23. Die Erscheinungen des Schlafes, des Traumes, des Somnambulismus und Hellsehens sind von ganz besonderer Bedeutung zur Erkenntniß der Beziehungen der Seele zu den Sinnen, was sich aus Folgendem ergibt:

a) Im Schlafe[1]) sind die Sinnorgane und die motorischen Nerven mehr oder weniger ruhend, die vegetativen Nerven aber setzen ihre Thätigkeit fort. Der Schlafende kann jedoch bei festem Willensvorsatze zur festgesetzten Stunde sich selbst aufwecken.

b) Im Traume sind die Sinne gleichfalls geschlossen oder ruhend, und doch beschäftigt sich der Träumende lebhaft mit Bildern, die er sieht, hört, empfindet, verlangt oder fürchtet. Dabei ist anerkannt, daß wir niemals schlafen, ohne zu träumen, wenn wir uns auch nach dem Erwachen des Traumes nicht mehr erinnern[2]). Starke Geräusche, z. B. der Schlag

1) Betrachten wir, was im Schlafe vorgeht, so finden wir eine aufgehobene Gemeinschaft der Seele mit der Außenwelt, und eine fortdauernde, pro tempore vorwaltende Vegetation. Schlaf ist, sagt Marshal Hall, eine Cerebralaffection, das Spinal- und Gangliensystem schläft niemals. Daß die Spontaneität im Schlafe nicht aufgehoben, sondern nur in ihren Aeußerungen, und auch dies nicht völlig, gehemmt ist, beweist das Sichselbstaufwecken zu einer vorgesetzten Stunde. (Vgl. v. Feuchtersleben, S. 172.)

2) Daß wir eigentlich nie schlafen, ohne zu träumen, lehrt die Beobachtung, daß wir jederzeit, wenn wir plötzlich geweckt werden, eine eben verschwindende Vorstellung wahrnehmen; dann die Thatsache, daß wir stets mit Träumen einschlafen, die wir nur später vergessen. Dieses Träumen im Schlafe weist auf das stete Vorhandensein und Thätigsein der Seele hin. (Vgl. Kant, Anthropologie, 2. Aufl. S. 106.) „Wer wachend könnte," schreibt Schelling, „was er schlafend muß, erst der wäre vollkommener Philosoph oder erst vollkommen selig;" d. h. derjenige, welcher im Wachen des inneren Lebens, das ihm im Schlafe aufgeht, sich bewußt wäre, der wüßte und verstünde Vieles, was ihm wachend unbekannt. (Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, 2. Aufl. Stuttgart 1865, S. 93 f.)

eines vom Tische fallenden Buches, werden durch das (nicht erstorbene, sondern nur entschlummerte) Wahrnehmungsorgan zwar zur dunkelen Empfindung der Seele gebracht (weil das Wahrnehmungsorgan nicht von der Innervation im nöthigen Grade belebt ist, um den Eindruck in der erforderlichen Intensität klar zu vermitteln); aber die Seele nimmt keine genaue Notiz davon, malt sich den Schlag etwa als einen Pistolenschuß aus, und verbindet dieses Gemälde mit dem Vorgange eines Raubanfalles, den sie im Traume durch die Thätigkeit der Phantasie dichtet. Das Merkwürdige hiebei ist, daß dieses Traumgesicht bezüglich des Raubanfalles dem Pistolenschusse vorhergeht, obwohl dieser das Traumbild erst veranlaßt[1]). Unzweifelhafte

---

1) „Wie kommt es aber," fragt v. Feuchtersleben," daß ich mir in dem Momente, als der Knall an mein Ohr schlägt, den Schuß als das Resultat einer Geschichte vorstelle, die doch, ehe ich ihn hörte, schon vor sich gegangen sein muß?" (Aerztliche Seelenkunde S. 174.) Die Antwort auf diese Frage ergibt sich vielleicht aus der Erwägung, daß die Seele eine potenzielle Seite hat, in welcher sie Wahrnehmungen von Sinneseindrücken kürzer oder länger zurückhalten kann, ehe sie dieselben actuell als Material einer bestimmten Thätigkeit heranzieht. Die Seele kann also den Eindruck des wahrgenommenen Schlages so lange unbeachtet zurückhalten, so zu sagen, in ihrem Vorrathsfonde reponirt halten, bis sie in der durch diesen Eindruck veranlaßten Traumdichtung so weit vorgeschritten ist, daß das wirkliche Hören des Knalles in den Zusammenhang der Traumgeschichte passend sich einflechten läßt. Hieher gehört auch, was Lichtenberg schreibt: „Wenn ich viel Kaffee getrunken hatte, daher über Alles erschrack, konnte ich genau merken, daß ich erschrack, ehe ich den Krach hörte." — Für diese und ähnliche Erscheinungen des Seelenlebens liegt aber auch eine andere Erklärung darin, daß die Seele als ein Immaterielles, je weniger sie mit ihrem Organismus und durch diesen mit der Außenwelt verknüpft ist, desto weniger von Zeit und Raum abhängt, daher auch in Bezug auf sinnliche Eindrücke im gewissen Grade das Vermögen des Zugleichwissens resp. des Vorherwissens hat. So erklärt sich z. B., was thatsächlich vorgekommen, daß Mehrere zur Nachtszeit Glockengeläute, das Zeichen

Erfahrungen bezeugen auch, daß dem Träumenden Bilder erst *später* eintretender, also während des Traumes noch *zukünftiger* Dinge, erscheinen, und ihn mit Angst, Schrecken, Furcht, Freude u. dgl. erfüllen. — Manches, was man im wachen Zustande nicht weiß oder kann, weiß und kann man im Traume, z. B. man hörte eine vollständige Melodie, die man wachend nicht herausbringen, man beantwortet eine schwierige, Abstraction und Reflexion erfordernde Frage, die man im wachen Zustande nicht lösen konnte. —

c) Die Erscheinungen des sogenannten *Idiosomnambulismus* bestehen bekanntlich darin, daß der Schlafende sich leise vom Lager erhebt, mancherlei, oft schwierige und verwickelte, Geschäfte verrichtet, die dabei vorkommenden Hindernisse vermeidet oder überwindet, Dinge ausführt, deren Ausführung im wachen Zustande ihm nicht möglich ist, z. B. auf steilen Dächern einherzugehen, — mit dem Beobachter sich in Gespräche einläßt, und zuletzt zum verlassenen Lager zurückkehrt, — *Alles bei geschlossenen Sinnen*. Der Schlafwandler, der überhaupt nicht leicht zu wecken ist, weiß nach dem Erwachen nichts von dem, was er gethan[1]).

---

einer nahen Feuersbrunst, deutlich hörten, und in der nächstfolgenden Nacht wirklich die Glocken das Feuersignal gaben. Weil die Seele im Traume und Schlafe, und zwar desto mehr, je intensiver der Schlaf ist, über Zeit und Raum sich erhebt, so sind ihr die Stunden des Traumes gleich zeitlosen Momenten, das Vorher und Nachher, das Früher und Später fällt für sie hinweg, für das *successive* Aufeinanderfolgen der Dinge, also auch für *successives* Empfinden hat sie jetzt actuell keinen Sinn und kein Organ. Darum gibt es im Traume keine strenge Aufeinanderfolge; erst nach dem Erwachen, wenn die Seele durch ihre Wiederanknüpfung an die Organe in die Verbindung mit der Außenwelt zurücktritt, bildet die *Erinnerung* an den Traum auch die Succession des im Traume Gleichzeitigen. —

1) Das Auge ist bei einigen Schlafwandlern geschlossen, bei anderen offen, aber stier, ohne Reizbarkeit; ein Licht wurde so nahe an das Auge gehalten, daß Wimpern und Brauen versengt wurden, —

d) Als Erscheinungen des sogenannten Idiomagnetismus, welcher sich beim Beginne seines Auftretens vom Somnambulismus nur durch den Mangel des vorhergehenden normalen Schlafes und durch die geringere motorische Thätigkeit unterscheidet, werden angeführt: die Unmöglichkeit, die wie aneinander geleimten Augenlieder zu öffnen[1]), — ferner ein tiefes Insichversunkensein, so zu sagen, ein intensiver Schlaf, in welchem der Kranke alles Bewußtseins und aller Empfindung beraubt zu sein scheint, worauf gewisse Sympathieen oder Antipathieen sich zeigen, z. B. bei Annäherung gewisser Menschen oder der Metalle Krämpfe auf dem Gesichte oder an den Gliedern des Kranken, welche bei Annäherung anderer Menschen oder des Magnets — daher „animalischer Magnetismus" — aufhören; — endlich das Hellsehen (Hochschlaf), wobei der Kranke anfängt, auf Fragen zu antworten oder unaufgefordert zu sprechen, die Beschaffenheit der Dinge, wie durch eine sie umgebende Atmosphäre, sympathisch oder antipathisch zu empfinden, das Innere seines eigenen Körpers zu beschreiben, sein Erwachen, seinen nächsten Schlafanfall, die Dauer seiner Krankheit vorherzusagen, mit sympathischen Personen in Rapport zu treten, wobei er deren Zustände und seine eigenen empfindet, — oft Fähigkeiten kund gibt, die ihm im wachen Zustande zu fehlen schienen, z. B. zu dichten, in ihm sonst nicht geläufigen Dialecten und Sprachen zu sprechen, durch die Magengegend

---

ohne Zeichen von Empfindung. (Vgl. Ueber den Schlaf, von Buchholtz, Berlin, 1821.) Die erweiterte Pupille zieht sich aber dabei nicht zusammen. Das Gehör, welches im normalen Schlafe zuletzt erlischt, ist meistens so verschlossen, daß selbst der Knall eines Schießgewehres den Träumenden nicht weckt; nur für den Zuruf seines Namens ist er sehr empfindlich. Die Empfindung ist bald vorhanden, bald mangelnd, in der Herzgrube meist am deutlichsten. (v. Feuchtersleben, S. 215 f.)

1) Kluge, Magnetismus, S. 120.)

wahrzunehmen, in Visionen Künftiges vorherzusagen u. dgl.[1]). — Nach dem Erwachen weiß der Kranke nichts von Allem, was vorgegangen; erst in dem nachfolgenden Anfalle erinnert er sich wieder daran[2]).

---

1) „Die Eigenschaften der Seele, welche sich in den durch den Magnetismus hervorgerufenen Krisen des somnambulischen Hellsehens offenbaren, gehören einer augenscheinlichen, übernatürlichen Ordnung an. In der That tritt die Seele in diesem Zustande *ohne die Vermittelung der Sinne* in Rapport mit den innigsten Gedanken des Menschen, mit der Natur, mit den äußeren Gegenständen, blickt durch die undurchsichtigsten Körper, durchmißt alle (?) Entfernungen von Zeit und Raum, und dringt bis in die Welt der Ewigkeit (?), wo sie sich mit den Geistern und den wiedererstandenen Seelen unterhält. Aus der Beobachtung dieser wunderbaren Eigenschaften der vom Körper *theilweise entfesselten* Seele haben nun die auserwählten Geister, welche zu Lehrern des Menschengeschlechtes geworden sind, den Grundsatz entnommen, daß die durch den Tod von *allen* Körperbanden entledigte Seele diese Eigenschaften noch in unendlich höherem Grade besitzen müsse . . . Die mit dem Hellsehen Begabten besitzen eine so große Subtilität, daß sie die materiellen Hindernisse von Holz, Stein und Metall überwinden, gleichwie der Lichtstrahl den Krystall durchdringt, — eine so große Schnelligkeit, daß sie den Erdkreis von Pol zu Pol in weniger Zeit durcheilen, als der Blick bedarf, um sich von der Erde bis zu den Sternen zu erheben; endlich unterhalten sie sich miteinander ohne den grobsinnlichen Beistand von materiellen Wortlauten." (H. *Delange*, die unsichtbare Welt, oder die Geheimnisse des Magnetismus, entschleiert durch den Somnambulismus, aus dem Französ. übersetzt von Heinrich Gauß, S. 134.) Wenn wir zwar nicht mit *allen* diesen Anschauungen über die Kräfte der vom materiellen Organismus entfesselten Seele vollkommen einverstanden sein können, leugnen wir doch keineswegs den ungeheueren und für unseren jetzigen engen Horizont, so zu sagen, grenzenlosen Aufschwung, der einer entfesselten Seele möglich ist. —

2) *Kluge*, loc. cit., bezeichnet das Hellsehen als ein *Erwachen* der Seele *in sich*. In diesem Zustande empfindet sie und nimmt wahr *ohne Vermittelung der Sinne*; ihr Sehen ist also dann anderer Natur, als unser gewöhnliches. — Auch E. v. *Hartmann* schreibt

24. Merkwürdig und thatsächlich ist die Erscheinung, daß man, wenn man dieselbe Handlung häufig wiederholt, so daß diese Wiederholung eine Uebung hervorbringt, mit der Zeit dieselbe Handlung setzt, ohne dabei actuell etwas davon zu wissen, d. h. ohne dabei ein persönliches Bewußtsein oder eine Empfindung davon zu haben, und daß dann diese Handlung nicht

---

das Hellsehen nicht irgend einem Sinne oder einer organischen Thätigkeit zu, sondern seinem „Unbewußten", d. h. der allgemeinen Weltpsyche, also doch auch einem geistigen Factor. „Sollte nicht," sagt er, „das Hellsehen, welches wir überall in den Eingriffen des Unbewußten wiederkehren gefunden haben, sollte nicht dies allein schon zu dieser Lösung auffordern, daß die scheinbar (?) individuellen Acte des Hellsehens eben nur Kundgebungen des in Allem identischen Unbewußten seien, womit auf einmal alles Wunderbare des Hellsehens verschwindet, da nun das Sehende auch die Seele des Gesehenen ist? Und wenn es der unbewußten Seele eines Thieres möglich ist, in allen Organen und Zellen des Thieres gleichzeitig anwesend und zweckthätig wirksam zu sein, warum soll nicht eine unbewußte (?) Weltseele in allen Organismen und Atomen zugleich anwesend sein und zweckthätig wirksam sein können, da doch die eine wie die andere unräumlich gedacht werden muß?" (Philosophie des Unbewußten, S. 522.) Wir sagen, daß unsere Seele, deren Individualität wir behaupten, unter dem Influxe des Absoluten, welches nicht ein „Unbewußtes" ist, wie Hartmann will, sondern ein unendlich intensiv Bewußtes, besonderer Kraftäußerung im Zustande des Hochschlafes fähig ist und in die Sphäre des Unräumlichen und Unzeitlichen sich erhebt, was sie immer mehr oder weniger intensiv vermag, sobald sie sich frei fühlt von ihrer Verbindung mit ihrer leiblichen, organischen Persönlichkeit, woraus sich auch erklärt, daß die Seele nach ihrem Erwachen aus dem Hochschlafe sich nicht erinnert an das während desselben Geschehene, so wenig, als der Mensch nach der Geburt sich erinnert an das, was seine Seele während ihrer Thätigkeit im Mutterleibe gethan. Daß persönliches Bewußtsein etwas Anderes ist, als das Seelenbewußtsein, haben wir anderswo angedeutet, und es wird daraus auch klar sein, daß statt der „Erinnerung" in der frei gewordenen Seele lediglich das unmittelbare Erkennen, das Wissen oder Schauen eintritt. —

nur ganz richtig und vollkommen, sondern auch ganz mühelos vor sich geht und nicht die geringste Ermüdung erzeugt [1]).

25. Gewöhnlich kann der Mensch bei normalem Sinnesorgane die Gegenstände in gleicher Weise sehen, sie mögen nur ein paar Zoll, oder beträchtlich weiter entfernt sein. In unseren optischen Instrumenten dagegen nähert oder entfernt sich das Bild, welches sich im Brennpunkte einer Linie gestaltet, je nachdem der Gegenstand näher oder ferner gerückt wird. Man hat aus diesem Grunde angenommen, daß die Krystall-Linse des Auges, weil sie dem Auge so verschiedene Sehweiten gibt, von der Netzhaut sich entfernen, oder ihr sich nähern, oder wohl die Form des Augapfels sich verändern müsse. Indessen bestätigt die unmittelbare Beobachtung diese Hypothese nicht, und hat dieser besondere Umstand noch keine befriedigende Erklärung finden können [2]). Aber es ist sicher, daß das Sehen unter dem Einflusse des Willens, d. i. eines geistigen Principes, nämlich der Seele, vor sich geht, welche als lebendiges Subject dasjenige durch eigene Macht und Intelligenz unmittelbar selbst ausführt, was bei optischen Instrumenten der Künstler nur durch mechanische Vorrichtungen erzielen kann.

---

1) Dieses mühelose Setzen von Handlungen, welches Manche mit dem instinctmäßigen Handeln auf eine Parrallele stellen, hat offenbar seinen Grund darin, daß die Seele durch oftmaliges Wiederholen derselben Handlung das persönliche Bewußtsein bezüglich derselben verliert, also im Momente der Handlung sich nicht mehr gebunden fühlt von dem organischen Apparate, z. B. vom motorischen Nervensystem, vermittels dessen sie nach außen wirkt, oder überhaupt auf diesen einwirkt, sohin frei von ihrer Hülle (Person), frei von der hemmenden Umarmung des Materiellen von ihrem höchsten geistigen Standpunkt aus, gleich der Macht des Instinctes von außen auf ihren Sinnapparat einwirkt, daher momentan ihn viel ungehinderter und mächtiger beherrschen und handhaben kann.

2) Milne-Edwards, Zoologie, II. Band, Anatomie und Physiologie, §. 236.

und daß die Seele keines Bildes, also auch keiner Verschiebung der Krystall-Linse bedarf, um ein näheres oder entfernteres Object zu sehen, weil sie das Object unmittelbar selbst erschaut. Schon der alte Empedokles hat den Vorgang des Sehens treffend in den Versen beschrieben:

„Wie wenn Wanderung sinnend ein Mann anzündet die Fackel
In der stürmenden Nacht, einen Strahl des lodernden Feuers,
Jene umschließt mit der Blend' abwehrend umwehende Lüfte,
Daß sich breche an ihr der Andrang nächtlicher Windsbraut, —
Vor nun springet das Licht und schimmert weit in die Ferne,
Hell erleuchtend den Pfad mit unerlöschlichen Strahlen:
Also brennend in häutiger Blend' unalterndes Feuer,
Zart umschleiert entströmt's mit Gluth der runden Pupille,
Weil die Tiefe umgebender Wasser jene beschränket;
Vor nun springet das Licht und schimmert weit in die Ferne."

§. 16.

Fassen wir nun die im vorhergehenden §. verzeichneten Erfahrungssätze zusammen, so ergeben sich nachfolgende Schlüsse, die sich dem unbefangenen Denker wohl von selbst aufdrängen:

1. Die Sinnesorgane sind **nicht** das Subject der Empfindung. Dies erhellt daraus, daß a) die Sinne keine Empfindung wirken bei Abwesenheit der Seelenthätigkeit, d. i. in Ermangelung der Innervation, resp. der Aufmerksamkeit der Seele (siehe vor. §. Ziff. 2.), woraus sich klar ergibt, daß die Sinne an sich kein Vermögen, zu empfinden, haben, weil sie nichts empfinden, wenn nicht die Seele durch ihre Aufmerksamkeit thätig auftritt. Dies erhellt ferner daraus, daß

b) die Sinne nichts empfinden, wenn die Eindrücke zu stark und zu heftig sind (siehe §. 15. Ziff. 10.); denn es müßte die Empfindung, wenn die Sinne das empfindende Subject wären, offenbar desto entschiedener und deutlicher sein, je stärker und entschiedener der äußere Eindruck oder Reiz ist. Daß

nun die Sinne bei solchen heftigen Reizen nichts empfinden, dies weist darauf hin, daß nicht sie, sondern die Seele das empfindende Subject ist, welche bei solchen Eindrücken und Reizen nichts empfindet, entweder weil sie ihr unangenehm sind[1]) und sie deshalb ihre Innervation von ihnen abwendet, oder weil zu heftige Eindrücke die Substanz des Sinnes und der Sinnennerven durch Erschütterung u. dgl. unfähig machen, die Leitung der Innervation zu vermitteln. —

Daß die Sinne kein eigenes Empfindungsvermögen haben, geht auch daraus hervor, daß

c) zwischen dem Momente, in welchem der Eindruck auf den Sinn stattfindet, und dem Momente, in welchem die Empfindung wirklich eintritt, eine gewisse merkbare Zeitdauer vergeht (siehe §. 15. Ziff. 7.), daß also z. B. der Gesichts- oder Gehöreindruck noch nicht sogleich und in demselben Augenblicke, wo der Eindruck den Gesichts- oder Gehörnerven trifft, empfunden wird. Wäre der Gesichts- oder Gehörnerv selbst das empfindende Subject, so müßte die Empfindung gleichzeitig mit dem Eindrucke stattfinden. Daß sie erst nach Verlauf einiger Zeit erfolgt, rührt daher, daß die Seele, wenn der Sinneseindruck geschehen ist, erst ihre Thätigkeit beginnt und erst ihre Innervation und Aufmerksamkeit dem Eindruck zuleitet, und zwar je nach der Beschaffenheit des Eindruckes rascher oder langsamer. Die Empfindungslosigkeit der Sinne erhellt auch daraus, daß

d) nicht in allen Sinnen, obwohl die bezüglichen Nervenfasern in Form und Substanz einander durchaus gleich sind, und nicht minder auch der Erregungsvorgang in allen nervösen Elementen ganz gleicher Art ist, die gleichen Empfindungen möglich sind, so daß z. B. das Auge auch hören, und das Ohr auch sehen könnte, was doch der Fall sein müßte, wenn die Sinne selbst das empfindende Subject

1) Warum solche heftige Eindrücke der Seele unangenehm sind, vid. unten.

wären. (Vgl. §. 15. Ziff. 8.) Die Ursache der wesentlich verschiedenen Empfindungen des Sehens, Hörens u. s. w. kann demnach nicht im Sehnerv oder im Gehörnerv liegen, weil beide gleich sind, auch nicht im Processe der Erregung, welcher auch bei beiden Nerven der gleiche ist, sondern muß in einem anderen Subjecte zu suchen sein, welchem das Vermögen innewohnt, in gleich beschaffenen Sinnesorganen und Erregungen verschiedene Eindrücke zu empfinden.

e) Wäre der Sinn an sich das empfindende Subject, so wäre unerklärlich, daß wir, obwohl z. B. beim Sehen ein umgekehrtes Flächenbild auf der Retina sich bildet (siehe §. 15. Ziff. 12.), das Object in seiner richtigen Lage und Stellung, und nicht nur als Fläche, sondern nach seiner wirklichen Gestalt, z. B. als Kugel, und überdies nicht auf der Retina, wo das Bild sich befindet, sondern außer uns sehen, und zwar näher oder entfernter, je nachdem der gesehene Gegenstand näher oder entfernter von uns ist. So hören wir auch eine Musik, deren Töne mittels der Schallwellen unseren Gehörsinn berühren, nicht im Ohre, sondern außerhalb uns und wissen, ob die Musik näher oder entfernter spielt. Wären die Sinnesorgane die sehenden Potenzen, so müßten wir das gesehene Object auf unserer Netzhaut als umgekehrt gestelltes Flächenbild sehen, und die Musik in unserem Ohr hören; bei keinem, weder beim gesehenen noch beim gehörten Objecte, könnten wir die Nähe oder Entfernung erkennen.

f) Wären die Sinne das Subject der Empfindung, so wäre die Thatsache unerklärlich, daß wir es empfinden, resp. wahrnehmen, wenn wir augenblicklich keine bestimmte Empfindung haben (siehe §. 15. Ziff. 17.), ferner, daß wir im Schlafe, obwohl die Sinne, z. B. der Gefühlssinn, der Geruchsinn, der Gehörsinn, physiologisch sich ebenso verhalten, wie im wachen Zustande, doch, wenn sie gleich im Schlafe von äußeren Eindrücken berührt werden, nichts von diesen Eindrücken empfinden. (Vgl. oben §. 15. Ziff. 23.) Wenn demnach augenblicklich

keine Empfindung stattfindet, so können die Sinne eben nichts empfinden; es muß also eine andere Kraft, als die Sinne, sein, welche unser Nichtempfinden uns wahrnehmen läßt. Und wenn die Sinne im Schlafe die sie berührenden Sinneseindrücke nicht empfinden, so ist dies nur durch die Abwesenheit dieser anderen Kraft, d. i. der Seelenthätigkeit, erklärbar, woraus folgt, daß die Sinne selbst nichts empfinden, sondern nur die Seele das Empfindende ist.

g) Wenn die Sinne selbst Empfindung hätten, so müßten sie nothwendig jede Veränderung ihrer eigenen Form und Substanz empfinden, also das empfinden, was an ihnen unmittelbar selbst vorgeht. Nun empfinden sie aber nichts von ihrer stets vor sich gehenden Ernährung und Belebung, die ihnen aus dem Gefäßsystem zugeht, nichts von ihrer eigenen allmäligen Verkümmerung, Schwächung u. dgl. Wird ein Sinnesnerv abgeschnitten und von seiner Verbindung mit dem Gehirn getrennt, so hört er auf, eine Funktion zu üben, er ist völlig unempfindlich (siehe oben §. 15. Ziffer 3.). Jedes körperliche Gebilde, also auch jeder Nerv, kann ohne Beeinträchtigung der psychischen Thätigkeit verletzt oder zerstört werden, so lange das Gehirn unverletzt ist (siehe §. 15. Ziff. 22.). Der Nerv kann also nicht der Sitz der Auffassung der Sensationen sein, und man muß nothwendig daraus schließen, daß er nur dazu dient, die Rolle eines Conductors zu spielen. Auch das vom Gehirn etwa durch einen Schnitt oder sonstwie getrennte Rückenmark ist in dem Theile, der nicht mehr mit dem Gehirn zusammenhängt, unempfindlich und gelähmt. —

Die Sinnennerven und das Rückenmark haben also keine eigene Empfindung, weil sie nur empfinden, so lange sie mit dem Gehirn in Verbindung stehen. Es fragt sich also nur, ob das Gehirn eine Empfindung habe? Zwar leiten die Sinne die empfangenen Eindrücke alle zum Gehirn; aber es werden diese Eindrücke nicht im Gehirn, sondern immer an jener Stelle empfunden, wo der Eindruck stattfindet (siehe

oben §. 15. Ziff. 4.). Das Gehirn selbst ist also auch das Empfindende nicht, ja es ist an sich selbst völlig empfindungslos (siehe §. 15. Ziff. 16.). Da überdies bei sehr umfangreicher Destruction des Gehirns die Empfindung, wie viele Beispiele zeigen, unversehrt und unverkümmert vorhanden sein kann (siehe oben §. 15. Ziff. 14.), so folgt, daß auch nicht das Gehirn, so wenig als die Nerven und das Rückenmark, das Subject der Empfindung ist.

h) Wo ist also das empfindende Subject, die empfindende Potenz im Menschen? Ist es etwa irgend ein Punkt, wo alle Nerven zusammenlaufen, ein Centralpunkt im Gehirn, oder anderswo im Organismus, in welchem alle Sinneseindrücke sich vereinigen? Selbstverständlich müßte ein solcher Centralpunkt, als der Herd und Quell aller Sensationen, selbst mit der höchsten Empfindlichkeit ausgestattet sein; er müßte überdies die Fähigkeit haben, die von den verschiedenen Sinnen fortwährend und gleichzeitig zugetragenen verschiedenartigen Eindrücke in der Art zu ordnen und zu regeln, daß sie nicht gegenseitig selbst sich stören oder hindern, oder nur ein wirres Durcheinander von unklaren Empfindungen hervorbringen. Nun gibt es aber, wie durch die Forschungen der Physiologie und Anatomie nachgewiesen ist (siehe oben §. 15. Ziff. 20.), einen organischen Centralpunkt überhaupt nicht, weder im Gehirn oder überhaupt im Cerebrospinalsystem, noch im Gefäßsystem, noch anderswo. Es ist vom schöpferischen Princip des Menschenorganismus ein solcher Vereinigungspunkt, wie die Physiologie bestätigt, überhaupt gar nicht bezweckt, indem die Sinnennerven, weit entfernt, einer Vereinigung zuzustreben, vielmehr sorgfältig von einander isolirt sind (siehe §. 15. Ziff. 13.), und jede einzelne Ganglienzelle von der anderen durch ein umhüllendes, separirendes Häutchen getrennt ist (siehe §. 15. Ziff. 20. Anm. 2.). Uebrigens ist ein solcher organischer Centralpunkt, welcher die oben erwähnten Fähigkeiten hätte, schon a priori undenkbar,

da den physischen Organen, wie allem Materiellen überhaupt, weder eine Fähigkeit zu empfinden, noch weniger eine active Kraft, um Empfindungseindrücke zu distinguiren, zu regeln und zu ordnen, zugeschrieben werden kann. —

2. Alle unsere Erfahrungen weisen darauf hin, daß es nur ein einheitlicher Punkt in uns ist, in welchem alle Empfindungen sich vollziehen. Dies beweist sich daraus,

a) daß von mehreren gleichzeitigen Sinneseindrücken immer nur einer deutlich empfunden wird, und die Empfindungen gleichzeitiger Eindrücke nur nacheinander — successiv — eintreten (siehe §. 15. Ziff. 5.);

b) daß trotz der Duplicität unserer Gesichts-, Gehörorgane ꝛc. nur eine Empfindung, d. h. dieselbe Empfindung nur einfach, nicht doppelt stattfindet, und beide Sinnesorgane immer nur zugleich, und immer nur auf einen und denselben Gegenstand operiren (siehe §. 15. Ziff. 9.);

c) daß unser eigenes Bewußtsein nur auf ein empfindendes Princip in uns hinweist, und uns sagt, daß in diesem Einen die Empfindungen aller Sinne vor sich gehen, daß demnach nicht ein besonderes Princip vorhanden ist für die Gesichts-, ein anderes für die Gehörs-, ein drittes für die Geruchseindrücke u. s. w., sondern, daß dasselbe Organ es ist, welches in uns fühlt, schmeckt, riecht, sieht und hört (§. 15. Ziff. 18. Anm. 13.).

Ist also nur ein einheitlicher Punkt in uns das empfindende Princip, welcher die Fähigkeit hat, die verschieden beschaffenen Eindrücke zu empfinden und zu unterscheiden, — und ist, wie oben gezeigt wurde, ein solcher physischer, materieller Centralpunkt in uns nicht vorhanden und gar nicht möglich, so folgt, daß dieses eine Empfindende in uns ein nichtphysisches, also ein unstoffliches, immaterielles Agens sein muß.

3. Dieses unstoffliche Agens ist, um zu empfin-

den, nicht **absolut** abhängig von vorhergehenden Sinneseindrücken.

Dieses ergibt sich aus der Thatsache,

a) daß Empfindungen auch von innen heraus unmittelbar, d. i. ohne Veranlassung durch Sinnesaffectionen, bewirkt werden können (siehe oben §. 15. Ziff. 1. Anm. 1.);

b) daß Empfindungen eintreten können, für welche das betreffende Sinnesorgan fehlt (§. 15. Ziff. 6. Anm. 5.);

c) daß Empfindungen vorhanden sein können, auch wenn die betreffenden Sinne geschlossen sind und gänzlich ruhen, also gar kein Sinnenreiz da ist (§. 15. Ziff. 17 u. 23. lit. b—d).

4. Dieses unstoffliche, immaterielle Agens hat die Fähigkeit, die Sinne *proprio motu*, ohne äußere Anregung, also willkürlich und aus **eigenem** Antriebe, als Werkzeuge seiner Thätigkeit zu gebrauchen, zu handhaben und zu regieren.

Hiefür zeugt die Thatsache, daß dieses Agens die Sinnesorgane, z. B. das Auge, um nach einer bestimmten Richtung hinzusehen, — die Bewegungsnerven, um irgend einen bestimmten Muskel zu bewegen, willkürlich dirigiren, durch Hinleitung stärkerer Innervation schärfen, und bei mehreren gleichzeitigen Sinneseindrücken dem einen nach Belieben sich zuwenden, die anderen zurückdrängen oder ignoriren, ja momentan von allen äußeren Eindrücken sich abschließen kann; dann die weitere Thatsache, daß der Schlafende bei festem Willensvorsatze zur bestimmten Stunde sich selbst zu wecken, d. h. seine ruhenden Nerven und seine geschlossenen Sinne, wie ein Gebieter seine Diener, nach Belieben zu erregen und in Bewegung und Funktion zu bringen vermag (siehe §. 15. Ziff. 2. 5. Anm. 3, Ziff. 23. lit. a—b. Anm.).

5. Dieses unstoffliche Agens erkennt und vernimmt auch unsinnliche, ideelle Verhältnisse, solche nämlich, welche den physischen Sinnen und

Sinnesorganen absolut unfaßbar und unerreichbar sind.

Beweis dafür ist die Thatsache, daß, während unsere Sinne in Folge der äußeren Eindrücke nur von Bewegungen, Schwingungen, Undulationen, resp. von den Impulsen derselben, berührt werden, und diese Impulse, wie sie zum Gehirn kommen, ihrer Natur nach alle gleich sind, unser einheitliches inneres Agens auch Dinge wahrnimmt, welche auf keiner Bewegung, Schwingung, Undulation, überhaupt auf keinem physischen Impulse beruhen, z. B. das Schöne und Häßliche an den Formen, das Symmetrische oder Unsymmetrische an den Figuren, das Harmonische oder Disharmonische der Töne, den höheren oder geringeren Grad der Schönheit oder Güte eines Dinges, die Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit eines Feindes, das Hassenswerthe oder Anziehende, die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Sache, die qualitative oder quantitative Verschiedenheit der Dinge, und die Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen, — den Sinn, die Bedeutung, den Zweck eines gehörten Schalles oder Wortes, die Bedeutung von Ziffern, Buchstaben, von Zeichen und Symbolen, — und tausend andere ideelle Verhältnisse und Beziehungen sinnlicher Objecte. (Vgl. §. 15. Ziff. 8. Anm. 1.)

6. Dieses unstoffliche Agens hat überhaupt Kräfte und Fähigkeiten, welche den materiellen Substanzen, also auch den Sinnen und dem sinnlichen Organismus, unbedingt fehlen und an ihnen geradezu undenkbar sind.

Dies beweisen:

Die Erscheinungen im Traume, das Bilden, Combiniren und Verweben von Vorstellungsbildern, zusammenhängenden Geschichten u. dgl., während entweder gar keine Sinneseindrücke vor sich gehen, oder diese nur unklar, ungeordnet und im wir-

ren Durcheinander auftreten; das Sichvorstellen, Schauen von Traumgesichten[1]) im Schlafe, das Schauen künftiger Dinge

1) Erwähnung verdient hier ein Brief des Kirchenlehrers Augustin an Evodius, übersetzt von Bischof Sailer in seiner zweiten Sammlung der Briefe aus allen christlichen Jahrhunderten S. 124, in welchem Briefe Augustin erzählt: „Unser lieber Bruder Gennadius, einer der berühmtesten Aerzte, die wir vorzüglich lieb haben, der jetzt zu Carthago lebt und sich vorher in Rom durch seine Arzneikunde ausgezeichnet hat, den du selbst als einen gottesfürchtigen Mann und als einen mitleidsvollen Wohlthäter und großmüthigen Freund der Armen kennst, hatte, wie er uns unlängst erzählt, als Jüngling peinliche Zweifel, ob es wohl nach diesem noch ein anderes Leben gebe. Es erschien ihm nun im Traum ein Jüngling, hellglänzend und des Anblickes würdig, und sprach zu ihm: „Geh mit mir!" Als er mit dem Jüngling ging, kam er zu einer Stadt, von deren rechten Seite her sein Ohr die Töne des lieblichsten Gesanges, lieblicher als alle ihm bekannten Gesänge, vernahm. Da er nun gern gewußt hätte, was dies wäre, sagte der Jüngling, dies seien die Lobgesänge der Seligen und Heiligen. Was er nach seiner Erzählung auf der linken Seite gesehen, kann ich mich jetzt nicht mehr erinnern. Er erwachte und hielt, was er gesehen, für einen Traum, und legte so wenig Gewicht darauf, als auf einen gewöhnlichen Traum. In einer anderen Nacht, sieh! da erschien ihm der nämliche Jüngling wieder, und fragte ihn, ob er ihn kenne. Er antwortete, daß er ihn genau kenne. Darauf fragte der Jüngling weiter, woher er ihn kenne. Gennadius konnte genaue Antwort geben, konnte ihm den ganzen Traum, den er gehabt, und die Gesänge der Heiligen, die er unter seiner Anführung gehört hatte, ohne Anstoß erzählen, weil ihm Alles noch im frischen Andenken war. Da fragte ihn der Jüngling, ob er das, was er so eben erzählt habe, im Schlafe oder im Zustande des Wachens gesehen hätte. „Im Schlafe," antwortete er. „Du weißt es recht gut, und hast Alles wohl im Gedanken behalten, sagte der Jüngling, — es ist so, du hast es im Schlafe gesehen, und auch das, was du jetzt siehst, siehst du im Schlafe." — Gennadius glaubte es nun fest, daß er es im Schlafe gesehen habe und bestätigte es auch mit seinem Jawort. Jetzt sprach der Jüngling: „Wo ist denn dein Leib?" „In meiner Schlafkammer," sagte Gennadius. Darauf der Jüngling: „Aber weißt du, daß deine Augen jetzt an deinen Körper

und Ereignisse im Traume, oder das Sichvorstellen von längst vergangenen, vergessenen oder unbekannten Ereignissen, Personen oder Verhältnissen, — das Hinausgreifen über die Schranken der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dinge und deren Zusammenfassen in zeitlose Momente (während das materielle Sinnesorgan keiner Affection durch Künftiges oder Vergangenes fähig, nur nothwendige, passive Receptivität für den gegenwärtigen Reiz hat), ferner das augenblicklich schnelle Auftreten der Thätigkeit dieses Agens an jedem Theile des leiblichen, irgendwie afficirten Organismus (während der organische Sinn seinen Ort und Sitz nicht verlassen oder verändern kann), — das Handeln in gewissen Zuständen mit Gewandtheit, Zweckmäßigkeit und Mühelosigkeit, — die unaufhörliche und ununterbrochene Thätigkeit desselben während des Schlafes (wogegen die materiellen Organe, an sich träge und blind, bei jeder Anstrengung mehr oder minder sich abspannen, nachlassen, ermüden und nach vorübergegangener Erregung sich selbst überlassen, wieder in träge Ruhe zurücksinken), — das willkürliche und freie Erregen oder Zurückhalten der Aufmerksamkeit in Bezug auf irgend ein sinnliches oder übersinn-

---

gebunden, zugeschlossen sind und ruhen?" „Ich weiß es," sagte jener. „Was sind denn dann," versetzte der Jüngling, „das für Augen, mit denen du jetzt mich siehst?" Da wußte Gennadius nicht, was er antworten sollte, und schwieg. Da er hin- und hersann, erklärte ihm der Jüngling das, was er ihn mit diesen Fragen lehren wollte, und fuhr fort: „Wie die Augen deines Leibes jetzt, da du im Bette liegst und schläfst, unthätig und unwirksam sind, — und dessenungeachtet jene Augen, mit denen du jetzt mich siehst und dies ganze Traumgesicht wahrnimmst, doch wirklich sind und thätig und wirksam sind, so wirst du auch nach dem Tode, auch alsdann, wenn die Augen deines Leibes nicht mehr werden sehen können, doch noch eine Lebenskraft zum Leben, und eine Empfindungskraft zum Empfinden haben. Laß dich also in keinen Zweifel mehr ein, ob nach dem Tode ein anderes Leben sei." (August. Epist. 159. n. 3, 4.)

liches Object (während der Sinn einer Aufmerksamkeit, eines Willensactes, einer freien, willkürlichen Bewegung ganz unfähig ist und mit Nothwendigkeit dem materiellen Impulse unterliegt), — das genaue Wissen und Kennen der zu irgend einer bestimmten Thätigkeit oder Bewegung nöthigen, bestimmten Nerven, und das augenblickliche, mühelose Herausfinden derselben aus tausend anderen, — das Hellsehen bei gänzlich geschlossenen Sinnen, — endlich viele andere Thätigkeiten, für welche es eine Erklärung aus den Gesetzen des Materiellen durchaus nicht gibt[1]). (Vgl. hierüber oben §. 15. 23. lit. a—d. mit den betr. Anmerk., Ziff. 19, Ziff. 4, Ziff. 24, Ziff. 11. mit Anmerk., Ziff. 1. mit Anmerk., Ziff. 25, Ziff. 21. mit Anmerk.)

§. 17.

Wenn wir nunmehr übergehen zur Beantwortung der Frage, in welchem Verhältnisse die organischen Sinne zur Seele stehen, so kann dies nach dem Vorbesagten keiner Schwierigkeit mehr unterliegen.

---

1) „Die Wirkung der Seele," sagt Herder, „nach ihren Empfindungen und Kräften ist, was für Organe sie auch gebrauchen möge, überall geistig." (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.) Wenn Kant in seiner Anthropologie (loc. cit.) bemerkt, „daß es wohl immer unerklärlich bleiben werde, wie es zugehe, daß wir oft im Traume in längst vergangene Zeiten versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, und dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt sehen," d. h. uns genöthigt sehen, anzuerkennen, daß diese Einbildungen, d. i. Vorstellungsbilder, wirklich unserem inneren Wesen gegenwärtig waren, — so muß man hinsichtlich dieser Unerklärlichkeit dem großen Denker in so fern beipflichten, als solche Erscheinungen aus physischen, materiellen Kräften und Gesetzen in der That unerklärlich sind, indem nur geistige Kräfte eines immateriellen Agens sie erklären lassen.

Die Seele ist nämlich nichts Anderes, als jenes einheitliche Princip in uns, in welchem alle unsere Empfindungen, als in ihrem einzigen und ausschließlichen Subjecte, vor sich gehen; — sie ist jenes immaterielle Agens, welches behufs der Erzeugung einer Empfindung von vorhergehenden, äußeren Sinneseindrücken nicht unbedingt abhängt, und das Vermögen hat, unsinnliche und ideelle, den Sinnen durchaus unerreichbare Verhältnisse wahrzunehmen und zu erkennen; — sie ist endlich jenes Agens, welches ausgerüstet ist mit Kräften, die den materiellen Substanzen absolut unmöglich sind.

Dieses Agens nun bewegt, lenkt und beherrscht die Sinne mit Intelligenz und Zweckmäßigkeit willkürlich als seine Werkzeuge, während die Sinne selbst ohne eigenes Leben und ohne Thätigkeit sind und nichts empfinden.

Das Verhältniß der Seele zu den Sinnen ihres leiblichen Organismus ist demnach dasselbe, welches überhaupt zwischen dem Geiste und der Materie besteht. Der Geist ist das Wirkliche, das Lebendige, das Thätige, das Seiende, Empfindende, Wissende, Erkennende und Wollende. Die Materie, der Stoff ist das Leblose, Potenzielle, Passive, an sich Unthätige, welches an und aus sich nicht wirklich ist, nichts wirkt, nichts weiß und nichts erkennt und empfindet.

Ist demnach die menschliche Seele, wie aus Vorstehendem zweifellos erhellt, ein übersinnliches, immaterielles und selbstständiges, Ideelles erkennendes und über Materie und Raum transcendentes, mit Intelligenz nach bestimmten Zwecken thätiges, wissendes und selbstbewußtes, freies geistiges Agens, so ist es unbestreitbar, daß sie der Corruptibilität ihres Erdenleibes und der Materie überhaupt durchaus unerreichbar ist und von deren Auflösung und Verfall in ihrem Sein und Leben nicht berührt werden kann. „Dem Göttlichen und Unsterblichen," sagte Sokrates, „und dem Geistigen und Einartigen und Unauflöslichen und immer sich selbst und gleichartig Bleibenden ist am ähnlichsten die Seele; dem Menschlichen aber und

Sterblichen und Ungeistigen und Vielartigen und Auflöslichen und niemals sich gleichartig Bleibenden am ähnlichsten hinwiederum der Leib . . . Wie nun, wenn dem so ist, kommt es nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, der Seele aber ganz und gar unauflöslich zu sein[1])." —

1) Plato, Phädon, 28. 29. §§. 66. 67. (pag. 80 B.)

II.

Vom Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes.

§. 1.

Wenn die Seele, wie im vorigen Abschnitte erörtert wurde, durch den Tod des Leibes nicht zerstört wird und nicht aufhört, zu existiren, sondern als ein individuelles Sein und Leben fortdauert, so ist eine Untersuchung über ihren Zustand, in den sie nach diesem Erdendasein eintreten wird, ein Bedürfniß für den menschlichen Geist.

So wenig es übrigens zweifelhaft ist, daß unser beschränktes Wissen nicht genügen kann, um den dunklen Abgrund, dem unser geistiges Auge hier begegnet, ganz und sicher zu durchschauen, so kann uns doch die durch die vorstehenden Untersuchungen gewonnene Basis, und die Leuchte, welche tiefe Denker in diesem Gebiete uns vorantragen, in den Stand setzen, einige Fragen, welche unser Wissenstrieb uns nahe legt, wenn nicht bis zur Gewißheit, doch bis zu einer Geist und Herz befriedigenden Wahrscheinlichkeit aufzuhellen.

Die erste Frage, die uns in dieser Hinsicht entgegentritt, ist diese:

Ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von allem Körperlichen ganz und gar frei, somit ohne alle materielle Form und Hülle sei?

1. Von vielen scharfsinnigen Denkern wird diese Frage nicht einfach bejaht, sondern der abgeschiedenen Seele eine quasimate-

rielle, ätherische Hülle zugeschrieben[1]). Ganz und absolut geistig, sagen sie, ist die Seele ohnedies nicht. Sie steht in dieser Beziehung tiefer als die höheren Geister, z. B. die Engel; sie ist das niederste unter den geistigen Wesen[2]), gleichsam in der Mitte stehend zwischen Natur und Geist[3]), ein Mittelglied, in welchem Natur und Uebernatur, die materielle und geistige Welt, jene in ihrer höchsten Entwickelungsform, diese in ihren tiefsten Strahlungen als vermittelndem Elemente, sich berühren.

Dazu kommt noch, daß der menschlichen Seele ein natürlicher Trieb innewohnt, ein materielles Substrat zu ergreifen[4]), um ihm ihre eigene Idee, ihre eigene Form einzuprägen, um es zu beleben, und sich mit ihm als Werkzeuge ihrer Thätigkeiten und Lebensäußerungen nach außen auf's Innigste und Unmittelbarste zu vereinigen[5]). Dieser Naturtrieb der Seele ist so entschieden

---

1) Diese Ansicht soll hier einfach angeführt werden sammt ihrer Begründung, wobei jedoch nicht unterlassen werden will, den Leser auf die unter nachfolgender Ziffer 2 vorgetragene Gegenbeweisführung sogleich aufmerksam zu machen.

2) Die Seele, schreibt Thomas von Aquin, ist ihrer Natur gemäß zur Vereinigung mit einer Körperlichkeit bestimmt, »ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis;« — ebendeshalb, weil sie behufs ihrer Thätigkeit einer Leiblichkeit bedarf, steht sie hinsichtlich ihrer Intellectualität tiefer, als die Engel, Summa theol. P. I. qu. 75 artic. 1 Conclus. ad tert., sie nimmt unter den intellectuellen Substanzen die tiefste Stufe ein, ibid. quaest. 76 Conclus.

3) Nach demselben Kirchenlehrer steht die menschliche Seele auf der Grenze zwischen den körperlichen und geistigen Geschöpfen, — »in confinio spiritualium et corporalium creaturarum,« ibid. qu. 77 artic. 2 Conclus.

4) Es ist der Seele eigen, lehrt derselbe, mit einem Körper, als dessen formgebendes Princip, sich zu vereinigen, wie es einem Körper, der leichter ist als die Luft, naturgemäß ist, sich nach oben zu erheben. Ib. qu. 76 artic. 1 ad quint.

5) Vgl. Thom. Aq. P. I. qu. 76 artic. 1 Conclns., P. I2. qu. 4 artic. 6 Conclus.

und energisch, daß sie ohne ein materielles Substrat selbst als mangelhaft und unvollendet erscheint[1]). Dieser Naturtrieb ist ein der Seele so wesentlicher, daß die Trennung des Leibes von der Seele als eine gewaltsame Zerreißung ihres Verbandes, als eine der Natur widerstrebende Katastrophe betrachtet wird, so daß, weil kein gewaltsamer, der Natur eines Wesens widerstrebender Zustand von Dauer sein kann, die Wiedervereinigung der abgeschiedenen Seele mit einer neuen Leiblichkeit als naturgemäße Consequenz sich ergibt[2]). Verliert ja die Seele nach dem Tode nichts von ihren Naturanlagen, und nichts von ihren natürlichen Trieben[3]); sie behält also immer die Neigung, den Trieb nach Vereinigung mit einem ihrem Zustande entsprechenden materiellen Substrate; sie verlangt und sehnt sich nach dieser Vereinigung[4]).

---

1) Vgl. Thomas Aqu. P. I. qu. 55 artic. 2 Conclus., wo besagt ist, daß eben in der intellectiven Vollendung der Seele der Zweck ihrer Vereinigung mit einer Leiblichkeit bestehe; auch ibid quaest. 89 art. 1, und qu. 89 artic. 2 Conclus., wo es heißt, daß die mit dem Leibe vereinigte Seele perfekter ist, als die geschiedene, und daß es der Seele insoweit mangle an ihrer naturgemäßen Vollendung, als sie der Vereinigung mit einem Leibe entbehrt.

2) Diese Lehranschauung wird selbst im römischen Katechismus gefunden, I. Thl., Kap. 12, Frage 3, wo es heißt: „Weil aber dasjenige, was der Natur widerstrebend und gewaltsam ist, nicht von Dauer sein kann, so erscheint es als vernunftgemäß, daß die Seelen wieder vereinigt werden mit ihren Leibern." Diese Wiedervereinigung wird dort aber besonders daraus geschlossen, daß die Leiber, welche Theil genommen haben im Leben an den guten Werken und an den Sünden der Seelen, auch jenseits an ihren Belohnungen oder Strafen Theil nehmen.

3) „Die Natur der menschlichen Seele" schreibt Thomas v. Aq., „wird nach dem Tode nicht geändert," P. I. qu. 89 artic. 1 Conclus. „Sie verbleibt," sagt er anderswo, „in ihrem naturgemäßen Zustande, »in suo esse« —, wenn sie vom Leibe getrennt ist, und behält ihre natürliche Fähigkeit und Neigung zur Vereinigung mit einer Leiblichkeit." Ibid. qu. 76 artic. 1 Conclus. ad sext.

4) Dies behaupten mehrere christliche Lehrer, z. B. der heil. Bern-

Da den Geschöpfen kein natürlicher Trieb gegeben worden ist, der ihnen unerfüllbar, somit zwecklos wäre, so ergibt sich der Schluß, daß der abgeschiedenen Seele im jenseitigen Leben die Möglichkeit eröffnet sein muß, auch dort ein ihrem Zustande und dem Modus ihres Daseins angemessenes materielles, oder quasi-materielles und ätherisches Substrat zu ergreifen, sich anzueignen und es zum Abbilde ihres geistigen Wesens und Lebens, zu ihrem Organ und zu ihrer Hülle zu formiren.

Nach dieser Ansicht wird also die Seele nach dem Tode des Leibes nicht ganz und gar ohne Hülle sein. Freilich wird diese Hülle nicht wieder eine Körperlichkeit von grobsinnlicher Materialität, wie in diesem Erdenleben, sondern jedenfalls reiner, subtiler, ätherischer, dem Geistigen mehr nahe stehend sein; sie wird gewissermaßen wie ein Schatten um den geistigen Lichtkern der Seele sich verhalten [1]). Immer aber wird diese Hülle nach dem Grundtypus der menschlichen Seele selbst geformt sein; sie wird die Individualität jeder einzelnen Seele, und zwar, weil sie reiner und subtiler ist, weit mehr als es im irdischen Leibe möglich war, ebenso wie die Spezies einer Menschenseele unaustilgbar

hard in seiner 3. Rede auf das Fest Allerheiligen, und in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes, wo er sich also ausdrückt: „Was halten wir aber von den von ihren Leibern abgeschiedenen Seelen? Wir glauben, daß sie ganz (ex toto) versenkt sind in jenes unermeßliche Meer des ewigen Lichtes und der Lichtfülle der Ewigkeit. Wenn sie aber (diese Seelen der Frommen), was nicht geleugnet wird, ihre Leiber wiedererlangt zu haben wünschen; oder wenigstens eine Sehnsucht tragen, sie wiederzuerlangen, und darauf hoffen, so erhellt zweifellos, daß sie noch nicht von selbst vollkommen umgewandelt sind."

1) Von dieser ätherhaften Hülle sagt der Dichter-Philosoph Dante:

„Und ähnlich dann dem Flämmchen, das dem Feuer
Stets folgt, wie's immer seinen Platz auch wechsle,
Folgt jetzt auch seine neue Form dem Geiste.
Weil nun hiedurch sie äußerlich erscheint,
Wird Schatten sie genannt, und schafft für jede
Empfindung ein Organ, dem Aug' noch kennbar."

(Purgatorium, 25. Gesang, Vers 97—102.)

ausprägen und als Abbild repräsentiren; sie wird also immer eine menschliche Seele, niemals ein anderes Wesen, darstellen; und die menschliche Seele, die an sich immaterielle und geistige, ist die verwirklichende und belebende Form dieser Hülle. Hätten die Seelen im anderen Leben absolut keine Hülle, dann wären sie reine Geistwesen; somit gäbe es für sie keine individualisirenden Grenzen, also auch keine Individuen, keine einzelnen Seelen, sondern nur eine und dieselbe geistige Seelensubstanz, sohin nur eine Spezies der Menschenseele, keine Seelen-Individuen[1]). —

Wäre die Seele nach dem Tode des Leibes reiner Geist ohne Hülle, so wäre sie, so folgert man, über Ort und Zeit erhaben[2]).

---

1) Hätte die Seele nach ihrem Abscheiden vom irdischen Leibe gar keine materielle Hülle mehr, so wäre, behauptet man die Individualität der einzelnen Seelen in Frage gestellt. Daher lehrt auch Thomas v. Aq., daß, wenngleich die intellective Seele keine Materie an sich selbst und in ihrer Natur hat, wie auch der Engel nicht, sie doch wesentlich die Form, das formgebende Princip einer Materie ist, was beim Engel nicht der Fall. Es sind daher eben in Folge der materiellen Theilung der Seelen der Menschenspezies viele, während die Engel derselben Spezies nicht viele, d. i. nicht mehrere sein können. Bei den Engeln gibt es also nur Spezies, keine Individuen, weil ihnen jede materielle Hülle fehlt. P. I. qu. 76 artic. 2 Conclus. ad prim. Was die Lehre der katholischen Kirche betrifft, so neigt sie sich dem Glauben zu, daß die Gestorbenen den Lebenden erscheinen können. Vgl. Concil. Toletan. III. c. 22. Dasselbe glaubten auch schon Sokrates und Plato (Phädon 30. §. 69.) Wie wäre aber ein Erscheinen der abgeschiedenen Seele möglich, wenn sie keine materiellen Hülle hätten?

2) Thomas v. Aq. erklärt es als eine lächerliche Meinung, zu sagen, die intellective Seele, oder irgend eine geistige Substanz, sei in einem natürlichen Orte. Summa theolog. P. I. qu. 102 art. 2 ad tert. Anderswo sagt er, daß der intellektive Theil der Seele über der Zeit sei, weil über den Bewegungen der Himmelskörper. Ibid. qu. 118 artic. 3 Conclus., wobei er jedoch ausdrücklich zugibt, daß dies nicht gelte vom sensitiven und appetitiven Theile der Seele, welchen er überhaupt nicht für rein geistig hält. (Ibid. P. I2. qu. 53 artic. 3 Conclus. ad tert.) Da nun aber nach der thomistischen Lehre die intellective Seele

Ueber Ort und Zeit, d. h. zeitlos und raumlos ist aber Gott. Da die Seele nicht Gott ist, und niemals ein Göttliches wird, sohin immer eine Menschenseele, also ein endliches Wesen bleibt, so ergibt sich, daß sie niemals ohne eine Hülle sein kann, für welche sie die Form, und dadurch selbst begrenzt und beschränkt ist.

Es ist, sagen sie, der Seele unnatürlich, ohne Leiblichkeit zu sein[1]); es läßt sich daher nicht annehmen, daß sie durch den Tod, der ihr Wesen und ihre Natur nicht berühren und nicht zerreißen kann, in einen unnatürlichen Zustand gesetzt werden sollte. Es läßt sich kein hinreichender Grund zu einer solchen inneren Zerreißung der Menschenseele weder von ihrer Seite, noch von Seite Gottes denken; nicht von ihrer Seite; im Gegentheil hat und behält die Seele den Trieb und das Verlangen nach Erhaltung ihrer vollen Ganzheit und Integrität ihres Wesens; — nicht von Seite Gottes, — im Gegentheil, Gott hat in die Natur der Seele die Bestimmung gelegt, mit einem materiellen Substrate als dessen Form vereinigt zu existiren. Soll nun dieser Trieb der Seele durch den leiblichen Tod frustrirt, soll diese göttliche Bestimmung vereitelt werden?

Einer unserer neueren Philosophen, Schelling, ist derselben Ansicht. Er lehrt, daß der Mensch nicht nur einem Theile nach, sondern daß der ganze Mensch, der Mensch nach seinem ganzen Esse (nach seinem ganzen Wesen) nach dem Tode fort-

---

die beiden niederen Potenzen, die sogenannte vegetative und sensitive, in sich aufnimmt und wurzelhaft in sich enthält, und ihr natürliches Wesen durch den Tod keine Veränderung erleidet, so folgt, daß die Seele auch nach dem Tode wurzelhaft etwas Materielles oder Quasimaterielles in sich trägt, also nicht reiner Geist wird, wie der Engel.

1) „Von der Leiblichkeit getrennt zu sein, liegt nicht in der Natur der Seele." Thomas Aq. P. I. qu. 89 artic. 1 Conclus. „Die Seele ist kein Körper," lehrte schon Aristoteles, „aber doch nicht ohne den Körper." (De anima II., 2.) Daraus folgt, daß sie, wenn sie, wie nicht geleugnet werden kann, nach dem Tode fortexistirt, nicht ohne irgend eine Leiblichkeit existirt.

dauere. „Es ist nur, sagt er, eine andere Art des Seins, in welcher der Mensch dort fortdauert. Der Tod ist also keine absolute Scheidung von Seele und Leiblichkeit; bei einer solchen Annahme möchte es um die Identität des Bewußtseins in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen.“ Er vergleicht die Wirkung des Todes mit jenem Prozesse, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird, wobei in das Oel, das aus einer Pflanze extrahirt wird, alle Kraft und alles Leben der Pflanze übergehe. Der Tod des Menschen, behauptet er, möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als vielmehr eine Essentification sein, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er ist; nach dem Tode ist er blos Er selbst. . . Dieses Essentifizirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher sein, als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes, und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist.“ (Schelling, W. II. 4, 206—208) — Auf die Frage: Was folgt nun aber dem Menschen in die Geisterwelt? antwortet derselbe: „Alles, was auch hier schon Er selber war, und nur Dasjenige bleibt zurück, was nicht Er selber war. Also geht der Mensch nicht blos mit seinem Geiste im engeren Sinne des Wortes in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leibe Er selber, was in seinem Leibe Geistiges, Dämonisches war. . . Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes vom Leibe, sondern nur eine Trennung von dem dem Geistigen widersprechenden Elemente des Leibes, daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, sondern der Leichnam. Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse (Wesen) nach; der Tod ist also eine reductio ad essentiam (eine Zurückführung des Menschen zu seiner wahren Wesenheit.) Also das Unsterbliche am Men-

schen ist das Dämonische (Geisterhafte), nicht eine absolute Negation alles Physischen, sondern vielmehr das essentifizirte Physische. Dieses ist also im Gegensatze zu der gewöhnlichen Ansicht, wonach der Mensch im Zustande nach dem Tode als ein luftähnliches Wesen, oder, recht abstract, als ein pures lauteres Denken vorgestellt wird, — vielmehr ein höchst wirkliches Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist; es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geist, sondern einen Geist nennen." (Stuttgart. Privatvorles. v. J. 1810, W. I. 7, 474—477).

2. Allein der eben dargelegten Ansicht von einer materiellen, oder quasimateriellen, ätherischen Hülle, ohne welche die menschliche Seele im jenseitigen Leben nicht gedacht werden könne, stehen sehr gewichtige Gründe entgegen.

Vor Allem steht fest, daß die Menschenseele immaterieller und geistiger Natur ist. Hat sie auch einen Trieb nach Ergreifung eines materiellen Substrates, so trägt sie nicht minder einen Trieb nach Freiheit von jeder materiellen Fessel, nach Erhebung in das Gebiet des Geistigen und Idealen unvertilgbar in sich. Letzterer Trieb ist höher, edler, vollkommener, als der erstere, welcher zurücktritt zur bloßen Potenzialität, wenn jener hervortritt zur Actualität, und zur freien Entwickelung seiner Energie sich entfaltet. Dies geschieht, sobald die irdisch-körperliche Hülle im Tode zerfällt; dann ist die freie Seele der Phönix, der über der Asche sich erhebt und in das höhere, wahre Leben des Geistes sich aufschwingt; dann ist der Wendepunkt da, wo das Materielle mit allen seinen Mängeln abgestreift, das veraltete Gewand abgelegt ist, und die der Seele anerschaffene Ebenbildlichkeit Gottes unverhüllter und strahlender hervortreten kann[1]);

1) Weise Menschen haben den Tod als eine Lösung der Fessel, als eine Versetzung in den Stand der Freiheit, als eine glückliche Umwandlung betrachtet und sich darnach gesehnt. „Alle Tage," heißt es bei Job, „so lange ich noch auf dem Kampfplatz bin, warte ich, daß meine Umwandlung komme." Job 14, 17. Der Apostel Paulus redet von unserer

dann wird das Unvollkommene der seelischen Natur durch das Vollkommene, der sinnliche Trieb durch übersinnliches Verlangen,

Wohnung in einem irdischen Hause, nach dessen Zerfall eine ewige Wohnung im Himmel uns werde zu Theile werden; „wir seufzen hier," sagt er, „und sehnen uns darnach, mit unserer himmlischen Wohnung überkleidet zu werden." 2 Corinth. 5. Er wünscht seine Auflösung und Befreiung von diesem irdischen Leibe des Todes; Römer 7, 24. „Was ist der Tod?" schreibt Augustinus, und antwortet: „Die Zurücklassung des Körpers und die Ablegung einer schweren Last." (Super Joann.) „Nicht verloren werden Diejenigen," schreibt Ambrosius, welche sterben, sondern vorausgeschickt; nicht der Tod wird sie verschlingen, sondern die Ewigkeit wird sie anfnehmen." (Lib. de excess. fratr.) Wo die Ewigkeit, wo die Freiheit, wo die Lösung aller Fesseln und Bande, da ist keine Materie, wo das klare Licht, da ist keine Hülle. Der Apostel Johannes schreibt, daß wir Gott ähnlich sein und ihn sehen werden, so wie er ist. (1 Joh. 3, 2). „Eine große und herrliche Sache," so lesen wir in den Briefen des Philosophen Seneka, „ist der menschliche Geist; er läßt sich keine Grenzen setzen, als die er auch mit der Gottheit gemeinsam hat . . . Wenn jener Tag gekommen sein wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichen sondert, werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen, und mich selbst den Göttern zurückgeben; . . in dem Zeitraum, der von der Kindheit bis zum Greisenalter reicht, reifen wir für eine andere Geburt; ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderer Stand der Dinge; . . jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit . . . Es wird der Tag kommen, an dem die Hülle von dir fallen und dich herausführen wird aus der Wohnung in einem häßlichen Leibe . . . Einst werden die Geheimnisse der Natur enthüllt, jene Finsternisse zerstreut werden und helles Licht wird von allen Seiten her durchbrechen. Stelle dir vor, welcher Glanz es sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vermischen; kein Schatten wird den reinen Ausblick mehr trüben, gleich hell wird der Himmel von allen Seiten erglänzen" u. s. w. (Ad Lucil. 102.) Bei diesem Zustande der Seele, bei dieser Geistigkeit ihres Wesens, bei diesem ihrem Freisein von jeder trübenden Umhüllung läßt sich eine Verbindung derselben mit einem materiellen Substrate gar nicht denken, und man muß dem englischen Lehrer beipflichten, welcher sagt, daß es lächerlich sei zu meinen, die abgeschiedene Seele sei ihrer Substanz nach in einem Orte, da es für das Geistige keinen Ort und Raum gibt, der es bindet.

der niederere vegetativ-sensitive durch den höheren geistigen Trieb aufgewogen und überwunden, und eine neue Thätigkeit des Denkens und Wollens entquillt dann aus dem reichen Borne, den Gott in die Natur der Menschenseele gesetzt hat. Die Seele wird dann wieder frei sein, wie sie ursprünglich aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Sie wird nicht mehr wahrnehmen durch materielle Sinnesorgane, nicht mehr mittels sinnlicher Vorstellungsbilder und Phantasmen, nicht mehr ihr Wissen und Erkennen erlangen auf dem mühsamen Wege des Abstrahirens und Reflectirens; der Quell und das Mittel ihres Wissens und Erkennens ist, abgesehen von dem hienieden erworbenen Wissen, welches ihr Eigenthum bleibt, ein höheres Licht, in welchem sie Alles erkennen kann, was sie als endliches Wesen nur immer zu fassen vermag. „Das Erkennen mittels der Phantasmen (Vorstellungsbilder) findet bei der menschlichen Seele statt, so lange sie mit dem Körper vereinigt ist. Ist sie aber getrennt vom Körper, so ist der Modus ihres Erkennens ein anderer, so, wie bei den übrigen unkörperlichen, resp. vom Körperlichen, freien Substanzen," schreibt Thomas v. Aqu.[1]); sie erkennt nämlich, indem sie sich zu dem Höheren, zu dem rein Intelligiblen und Geistigen wendet — »per conversionem ad superiora«; denn bei allen rein intellectiven (immateriellen) Substanzen, bemerkt er dazu, beruht die intellective Kraft auf der Influenz des göttlichen Lichtes[2])." Aus diesen Worten geht aber auch hervor, daß der erleuchtete, tiefdenkende Lehrer keineswegs die Meinung theilt, daß die Seelen nach ihrem Hingange in das Jenseits mit irgend einer materiellen Hülle, mit irgend einer Leiblichkeit umkleidet seien. Denn wäre dies der Fall, so bedürften sie jedenfalls zu ihrem Erkennen der Bilder und Phantasmen. Thomas bemerkt auch ausdrücklich an einer anderen Stelle, sich beziehend auf die Lehre des heil. Gregor, daß die vollkommenen Seelen

1) Summa, P. I. qu. 75 artic. 6 Conclus. ad tert.
2) Ibid. qu. 89 artic. 1 Conclus.

im anderen Leben, indem sie Gott schauen, Alles in Gott sehen, und daß sie gleich sind den Engeln[1]) Nun sind aber die Engel frei von jeder materiellen Hülle.

Ueberdies zählt der heilige Lehrer unter den häretischen Ansichten über den Zustand der Seelen nach dem Tode neben der verwerflichen Lehre von einer Wanderung der Seelen in andere Körper auch die Meinung auf, als ob die abgeschiedene Seele mit einer feinen luftartigen Leiblichkeit sich vereinige, mit dem Beisatze, daß solche Hypothesen der christlichen Wahrheit von der Auferstehung präjudiciren, gemäß welcher erst bei der allgemeinen Auferstehung eine Wiedervereinigung der Seelen mit ihren früheren (auferstandenen und zur Unverweslichkeit erhobenen) Leibern, nicht aber mit anderen Leiblichkeiten stattfinden werde[2]).

Was nun die oben angeführte entgegengesetzte Ansicht betrifft, daß die Seelen im anderen Leben, wenn sie ohne materielle Hülle wären, reine Geister wären, somit es für sie keine individualisirenden Grenzen gäbe, so muß dagegen bemerkt werden, daß den Seelen die individualisirende Grenze nicht primarie, sondern nur secundär von der materiellen Leiblichkeit während ihres Erdendaseins gegeben wird, und daß primär Gott es ist, der in die Seelen bei ihrer Erschaffung die Individualität ihrer Natur legt und die Seelen begrenzt, eben indem er sie als bestimmte, mit eigenthümlichen, individuellen Anlagen ausgestattete, mit ihrem eigenen Typus unauslöschlich bezeichnete Einzelwesen in das Dasein setzt. Dieser eigene Typus bleibt jeder einzelnen Menschenseele auch nach der Trennung vom irdischen Leibe, und ist ihr überhaupt unverlierbar.

Daß die Seele nach dem Tode über Ort und Zeit erhaben ist, hat im gewissen Sinne seine Richtigkeit; denn das rein immaterielle Wesen kann in keinen Ort eingeschlossen, und weil die Zeit, nichts Anderes ist, als das Maaß des Aufeinanderfolgens der im

1) Summa, P. I. qu. 89 artic. 8 Conclus.
2) Summa, Vol. III. supplem. qu. 81 art. 1 Conclus.

Raum befindlichen Dinge, auch von den Verhältnissen der zeitlichen Succession nicht abhängig sein. Hieraus kann aber keineswegs gefolgert werden, daß die abgeschiedenen Seelen actuell allgegenwärtig und ewig seien, wie Gott. Denn die Menschenseele ist ein individuelles, endliches und beschränktes Wesen, kann also nicht mit ihrer Substanz überall oder allgegenwärtig sein; sie kann sein, wo ihr Denken ist und ihr Wille zu sein begehrt; beides ist aber ein beschränktes und auf bestimmte Zwecke gerichtet, welche ebenso endlich und beschränkt sind, wie die Seele selbst, so daß also die Seelen nicht über gewisse Grenzen hinausschreiten, nicht in das Gebiet des Unendlichen und Ewigen und Allgegenwärtigen mit ihrer Substanz sich ausbreiten können. Sie können ihre höheren Potenzen dahin richten; aber auch diesen treten im unendlichen Ozean des Göttlichen Haltpunkte entgegen, wo es heißt: „Bis hieher darfst du, weiter nicht[1])!" „Er wohnt in einem unzugänglichen Lichte[2])!"

Wenn es heißt, es sei der Seele unnatürlich — praeter naturam, — ohne alle Leiblichkeit zu sein, so muß entgegnet werden, daß sich dieses auf das irdische Dasein der Seele bezieht, wo es ihre Bestimmung ist, mit der sinnlichen Außenwelt in Verkehr zu treten, wozu sie sinnlich-materieller Organe bedarf. Ist die Seele von diesem irdischen Dasein abgeschieden, so tritt sie in Beziehung zu einer höhern, idealen Welt, wo sie, wie Plato sagt, mit der Wahrheit in Berührung kommt[3]); ihre vegetative und sensitive Potenz tritt in den Stand der Ruhe und Potenzialität zurück, während ein neues, weites Gebiet für die Thätigkeit des Geistes sich aufthut, für welches die sinnlichen Organe weit entfernt, nothwendig zu sein, vielmehr unbrauchbar und hinderlich sein würden.[4]) Da die materielle Leiblichkeit der Seele,

1) Job 38, 11.

2) 1. Tim. 6, 16.

3) Phädon 10 §. 26.

4) „Die Seele, schreibt Plato, das unsichtbare Theil, das nach einem andern, ihm gleichartigen Orte zieht, der edel und rein und

die sie in diesem Leben trägt, nicht zu ihrer Natur und ihrem Wesen gehört, so kann gar nicht davon die Rede sein, daß durch die Trennung von dieser Leiblichkeit eine Zerreißung oder ein unnatürlicher Zustand der Seele herbeigeführt würde.

Die Seele tritt nach dem Tode in einen neuen Zustand ihres Daseins, in einen neuen modus essendi ein; es wird für sie ein neues Entwickelungsstadium beginnen, welches keineswegs als ein gewaltsamer der Seelen-Natur widerstrebender Zustand, sondern als ein Uebergang zu jener wunderbaren Umwandlung, zu jener erhabenen Metamorphose bei der allgemeinen Auferstehung erscheint, bei welcher die Seele ihren Erdenleib als unverwesliche, verklärte Leiblichkeit wieder in sich aufnehmen, und, auf immer unzertrennlich mit ihr vereinigt, das erwünschte Ziel der ihr vom Schöpfer ursprünglich zugedachten Vollendung erreichen wird. Dann ist die Zeit da, wo das Physische, soweit es im Erdendasein der Seele als Werkzeug diente, vom geistigen Elemente durchdrungen und überwunden, am Leben und Siege des Geistes Theil nehmen und, zur Unsterblichkeit erhoben, über den Tod triumphiren wird [1]).

Es ist hiernach kaum mehr nöthig, dem Einwurfe zu begegnen, der aus den Erscheinungen abgeleibter Seelen geschöpft wird. Wenn wir behaupten, die Seelen seien im jenseitigen Leben ohne alle materielle Hülle, so will damit nicht behauptet werden, daß es ihnen unbedingt unmöglich sei, in außerordentlichen Fällen und aus besonderer Fügung oder Zulassung Gottes

unsichtbar ist, . . geht sie da nicht fort zu dem ihr gleichartigen Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein, getrennt von Irrthum und ungeistigem Wesen?" Phädon 29 §. 68. Ebendort läßt er Sokrates sagen, „daß dann (nach dem Tode) die Seele für sich sein werde, gesondert vom Körper, und daß wir dann rein und von des Leibes Unvernunft losgetrennt, durch uns selbst Alles lauter erkennen werden." (11. §. 31.)

1) Dann wird das Wort gelten: „Der Tod ist durch den Sieg verschlungen worden." 1 Corinth. 15, 54.

momentan und vorübergehend sich mit einer Hülle zu umgeben, um Menschen auf dieser Welt behufs besonderer Zwecke erscheinen zu können, wie denn auch die Engel erscheinen können, ohne daß daraus Jemand folgert, daß sie eine materielle Hülle an sich tragen.

Aus Vorbesagtem ergibt sich als Schlußresultat, daß die Frage, ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von aller Leiblichkeit ganz und gelöst und frei sei, — bejaht werden muß, mit dem Beisatze, daß eine Wiedervereinigung mit dem verklärten Leibe erst bei der allgemeinen Auferstehung am Ende der Weltzeiten, bei der großen Katastrophe der Umwandlung des ganzen Weltgebäudes eintreten wird. —

§. 2.

Eine zweite Frage ist: ob die Seele nach dem Tode ihres irdischen Leibes noch auf dieser Erde bleibe, oder wo sonst sie sei?

Diese Frage ist im Wesentlichen schon im vorigen § beantwortet. Zwar schreibt Schelling: „Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriffe, also wirklich da ist, ehe es im Raume ist. Nirgendssein und Nichtsein ist in unserer Vorstellung völlig gleichbedeutend; und nur für Gott, von dem gesagt werden muß, er sei überall gegenwärtig, er sei nirgends nicht, kann der Raum nicht die Form der Existenz sein, da die Existenz sein ursprüngliches Wesen ist.“ „Der alte Glaube von einem Orte, von einer Wohnstätte der Geister, erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.“ W. I. 10, 314 f. 8, 324.

Allein es darf nie vergessen werden, daß die menschliche Seele eine immaterielle, geistige Substanz ist; und da nur materielle Dinge in Raum und Zeit sind, so ist unzweifelhaft, daß von einem räumlich begrenzten, örtlichen Aufenthalt der Substanz der Seele keine Rede sein kann. Das Gegentheil zu glauben, erklärt der heil. Thomas als lächerlich und ungereimt. Er

sagt, „daß die Seele als geistige Substanz wie über die Zeit erhaben, so auch über die Bewegungen der Himmelskörper transcendent ist[1])." Daraus kann aber nicht gefolgert werden, daß die abgeschiedenen Seelen mit einer gewissen Allgegenwart überall actu seien, wie Gott; denn sie sind ja endliche und beschränkte Einzelwesen; — noch auch, daß sie nirgends seien; denn nirgendssein wäre gleichbedeutend mit nichtsein. Hieraus ergibt sich die nothwendige Consequenz, daß die abgeschiedenen Seelen, da sie wirklich existiren, aber nicht wirklich überall sind, doch an einem bestimmten Orte sind, aber nicht nach Art eines körperlichen Anwesendseins, d. h. eines Eingeschlossenseins, eines Umgrenztseins von einem Raume, — sondern nach Art des Geistes, sohin mit geistiger Anwesenheit, mit virtueller Gegenwart, so daß sie ihrer Natur gemäß in jedem Orte sein können, weil sie substanziell, d. h. als geistige, immaterielle Substanzen, von keinem Orte eingeschlossen oder ausgeschlossen sind, — in der Wirklichkeit aber in jenem Orte verweilen, in welchem die Objecte ihrer geistigen Thätigkeiten, und die termini, die Zielpunkte ihres Strebens und Verlangens sich finden, resp. wohin sie vom höchsten Sein und Leben, von Gott, gewiesen werden, wohin also ihre höhere Bestimmung mit oder gegen ihren Willen sie führt[2]).

Es muß also unsere Frage, ob die abgeschiedenen Seelen noch auf dieser Erde bleiben, verneinend beantwortet werden. Die Seele des Menschen ist ihrer Natur nach nicht bestimmt, hienieden zu bleiben; befreit von den Banden des

---

1) Summa theolog. P. I. qu, 118 artic. 3 Conclus.

2) Thomas v. Aquin schreibt, daß die vom Körper getrennte Seele, als reiner Geist ihrer Substanz nach, an keinen Ort gebunden sein könne. Wie aber der höheren Form gewisse körperliche Substanzen entsprechen, so, setzt er bei, entsprechen auch gewisse Orte den Geistern ihrer Würde nach mehr als andere, und auf diese Weise werden ihnen per congruentiam quandam gewisse Orte angewiesen, in welchen sie sich gleichsam — »sunt quasi in loco« — befinden."

Körpers fallen für sie alle die Bedingungen hinweg, von welchen ihr Aufenthalt hienieden abhängt; ihre Triebe finden ohne Sinneswerkzeuge hier keine Möglichkeit ihrer Befriedigung mehr, auch wenn es Seelen gäbe, die nach dem leiblichen Tode noch hier bleiben wollten; ein solches Verlangen könnte nur den niederen Potenzen, der anima vegetativa oder sensitiva entstammen; eben diese Potenzen werden aber nach dem Tode durch die freiwerdende geistige Energie der Seele überwunden und absorbirt; die freigewordene entweicht aus dem Kerker[1]) und geht in einen anderen Aufenthalt, auf einen anderen Schauplatz ihrer Thätigkeit hinüber.

Wir haben hier auf dieser Erde keine bleibende Stätte; eine andere ist uns bestimmt[2]). Der Tod, schreibt Cicero, ist kein Untergang, der Alles vernichtet, sondern gewissermaßen eine Wanderung — migratio, und eine Verwandlung des Lebens, und pflegt für edle Menschen der Wegweiser in den Himmel zu sein[3])." Seneka nennt den Tod eine Reise ad superos in die höheren Regionen des Daseins[4]), und schon Sokrates redete im Angesichte seines nahen Todes von einer Reise, von einer Wanderung in den Hades, wo er, nachdem er seine Freunde und Gebieter hienieden verlassen haben werde, nicht weniger gute Gebieter und Freunde anzutreffen gewiß sei[5]); er sprach

---

1) „Führe mich heraus aus dem Kerker, damit ich deinen Namen preise," rief der Psalmist; Ps. 141, 8. „Der Tod," schreibt Seneka, führt aus dem Kerker heraus und löst die Ketten der Gefangenen." Trostbrief an Marcia, Kap. 20.

2) Paulus an d. Hebr.

3) Tuscul quaest. L. I.

4) Consolat. ad Marciam, c. 23. „Durch den Tod," schreibt Cyprian, „gehen wir zur Unsterblichkeit hinüber; es kann das ewige Leben für uns nicht kommen, wenn wir nicht von hinnen ziehen; der Tod ist kein Abschluß, sondern ein Uebergang, ein Hinübergehen." Lib. de immortalit.

5) Plato, Phädon 12, §§. 32—38.

seine Ueberzeugung aus, daß er zu guten Göttern und zu gestorbenen Menschen besser, als die hienieden, kommen werde[1]).

Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die Trennung der Seele vom Leibe auch eine Trennung von dieser Erde involvire, welche der nunmehr freieren Seele eben so wenig mehr die ihrem Sein und Leben entsprechenden Bedingungen bieten kann, als der verlassene Leib es könnte. Es ist also der Tod für die Seele, gleichwie er der Uebergang in ein höheres Sein und Leben ist, auch der Uebergang in eine höhere und vollkommenere Sphäre des Weltalls, und es wird von diesem Gesetze, als einem allgemeinen Weltgesetze, gemäß welchem für jedes Seiende ein dem Grade und der Vollkommenheit seines Wesens entsprechender Ort im Raume bestimmt ist, keine Seele ausgenommen sein.

Der Wohnplatz der abgeschiedenen Seele ist sohin nicht mehr auf dieser Erde.

Da übrigens der Aufenthaltsort der Seele nach dem Tode ihrem inneren Wesen und dem Entwickelungsgrade ihrer Fähigkeiten und Triebe, und in Folge davon der vom höchsten Wesen ausgehenden Bestimmung naturgemäß entsprechen muß, so folgt von selbst, daß nicht für alle abgeschiedenen Seelen der gleiche Schauplatz ihrer neuen Thätigkeit und Lebensmanifestation bestimmt sein kann, demnach auch eine Scheidung einzelner Seelen von einander nach dem Tode je nach ihrem so vielseitig verschiedenen sittlichen und geistigen Zustande eintritt.

Wo diese Wohnplätze sind, wo wir das sogenannte Jenseits zu suchen haben, läßt sich nur vermuthen. Große Denker behaupten eine zahllose Menge bewohnter Welten außer unserer Erde. „Ich bin der Meinung, sagt Kant in seiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, daß es eben nicht erst nöthig ist, die Behauptung aufzustellen, alle Planeten seien bewohnt; denn es zu leugnen, wäre eine Ab-

1) Ibid. 8, §. 19.

furdität in den Augen Aller, oder wenigstens in den Augen der Meisten. Bei dem Reichthum der Natur sind die Welten und Systeme nur Sonnenstaub gegen die ganze Schöpfung. Von so vielen Sphären sind nur diejenigen wüste und unbewohnt, welche sich nicht dazu eignen, vernünftige Wesen zu tragen, die dem Zwecke der Natur entsprechen." — Auch Herschel[1]) nimmt in der unendlichen und staunenerregenden Pracht des gestirnten Himmels Aufenthaltsorte für zahllose Geschlechter lebender Wesen an, und hierin stimmen ihm Andere, wie Despriaux, Laplace, Littrow u. s. w. bei. Und in der That, auf unserer Erde finden wir jedes Sandkorn, jeden Wassertropfen belebt; überall, wohin wir blicken, regt sich Bewegung und Leben. Die ganze materielle Welt ist überhaupt, so zu sagen, nur die Schale des Universums, nur das bloße Object denkender, fühlender und appetitiver Kräfte. Für diese als Substrat ihrer Thätigkeit und Lebensmanifestation zu dienen, dies ist ihr vorzüglicher Zweck. Ohne lebende Wesen wären, wie die Materie überhaupt, auch die strahlenden Himmelskörper über unseren Häuptern zwecklose Dinge, somit, da nichts in der Natur ohne Zweck sein kann, unmögliche Dinge.

Aus diesem Grunde neigen sich viele Denker der Vermuthung zu, daß zahllose Sterne bewohnt seien von intelligenten Wesen, und daß, gleichwie die Gestirne des Himmels an Größe, an Glanz, an Licht und Wärme, an Schönheit und Pracht unzählige Abstufungen bilden, so auch die Seelen in unzählige Abstufungen auf ihnen die ihren Anlagen und Vollkommenheiten angemessenen Wohnungen finden. Das Wort: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen," deuten Viele in diesem Sinne. Denn wenn man sagen kann, so argumentiren sie, diese Erde sei um des Menschen willen da, für ihn und zu seinem Dienste erschaffen, liegt nicht die Vermuthung nahe, daß auch diese herrlichen zahllosen Himmelskörper

1) Traité d'Astronomie XII, 522.

über uns für vernünftige, in ihrer Schönheit die Herrlichkeit des Schöpfers erkennende Wesen da seien als Schauplätze ihrer Thätigkeit und Lebensäußerung? —

So viel ist gewiß: Der Abschied von dieser Erde läßt die Seelen nicht in einer unbegrenzten Unendlichkeit, wie einzelne Atome im endlosen Weltraume, verschwinden und im Unbestimmten (ἄπειρον) sich verlieren, sondern er führt sie in andere Welträume, in höhere Sphären des Seins, in eine neue Ordnung der Dinge, über die engen und niederen Horizonte dieses Erdendaseins hinaus.

Die positive Lehre des Christenthums gibt über die Oertlichkeit des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen keine bestimmten Aufschlüsse. Aus den verschiedenen Stellen der heiligen Schrift und der Väter geht nur hervor, daß die Seelen nach dem Tode nicht mehr auf dieser Erde sind, daß ihr Aufenthalt je nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entweder im Himmel (in coelo empyreo) über den Sternen, oder in der Hölle, oder im Reinigungsorte (Fegfeuer oder Purgatorium) ist. Die Ansicht vom Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen auf einem oder mehreren der zahllosen Sterne bleibt also eine Vermuthung, welche nicht auf das Zeugniß der christlichen Lehre sich stützen kann, vielmehr der christlichen Anschauung als nicht entsprechend erachtet werden muß.

Thomas v. Aq. schließt hinsichtlich des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen die Vorstellung eines Raumes- und physischen Ortsverhältnisses, wie schon oben bemerkt wurde, geradezu aus, indem er die Frage über die Wohnungen — mansiones — der Seligen dahin entscheidet, daß das Ziel, an dem die appetitive Bewegung der Seele zur Ruhe gelange, ihre Wohnung — mansio — genannt werde, daß also ein geistiger Ort zu verstehen sei, und geistige Stufen der Annäherung an Gott, wenn es heiße: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen[1])."

1) Vergl. Summa theol. Supplem. qu. 93 art. 2.

§. 3.

Fragt man ferner, in welchem Zustande die Seele bei der Trennung vom irdischen Leibe in das Jenseits hinüber gehe, d. h. ob sie ihr **ganzes** Sein und Wesen sammt **allen** ihren Kräften und Trieben, wie sie dieselben im Erdenleibe besaß und bethätigte, mit sich hinübernehme, oder ob sie die eine oder andere ihrer Potenzen im Tode, so zu sagen, abstreife und verliere, so ergibt sich die Antwort aus schon früher Gesagtem von selbst. Die Seele kann von ihrem Eigenthume nichts mehr verlieren, auch freiwillig nichts abwerfen; der Tod kann nichts vom Eigenthum der Seelennatur wegnehmen. Was Eigenthum der Seele ist, angeborenes oder erworbenes, dies gehört zu ihrem geistigen Inhalte; es ist unverlierbar und unsterblich, wie die Seele selbst. Nur das Stoffliche und Organische der Menschennatur zerstört der Tod; das immaterielle Wesen der Seele, ihr Leben, ihre Kräfte, ihre Triebe, ihr Wissen, ihr Denken, ihr Wollen kann er nicht erreichen; vielmehr trägt er durch die Lösung von der hemmenden und beschwerenden Verbindung des materiellen Leibes zur Befreiung, und damit zur Stärkung und Erhebung der Seele bei. Das Erkennen, Fühlen, Wissen und Wollen, die geistige Energie und Kraft der Seele gewinnt durch die Trennung vom Erdenleibe erst höhere Intensität. Und wenn man den Tod mit Recht mit dem Schlafe vergleichen kann[1]), so läßt sich, wie Schelling in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen

---

1) Schon Plutarch schreibt: „τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια." Die heilige Schrift vergleicht den Tod so häufig mit einem Schlafe (z. B. Psalm. 87, 6; 126, 2; 3, 6; Deuteron. 31, 16; III Könige 2, 10 ꝛc.), daß Augustin sagen konnte, die heilige Schrift bezeichne „unzähligemale den Tod als Schlaf." (In Psalm. 3.) So nennen auch die Alten und die Dichter den Tod einen Schlaf. Homer nennt ihn „den Bruder des Schlafes". (Iliad. XIV, 231) und XL, 239 heißt es vom Atrides, der unter Agamemnon's Schwerte fiel:

„Ach! er sank dahin von ehernen Schlummer ergriffen."

v. J. 1810 (W. I. 7, 477) bemerkte, der Zustand nach dem Tode noch viel mehr bezeichnen und denken als ein schlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen, d. h. als jene im tiefen, unserem persönlichen Bewußtsein unerfaßbaren Schlafe eintretende clairvoyance (Hellsehen), bei welchem ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenständen, nicht ein durch die leiblichen Organe vermittelter, stattfindet. Die eine Thatsache allein schon, die durch so zahlreiche unbestrittene Thatsachen constatirt ist, die Thatsache nämlich, daß in schlafwachen Zuständen eine geistige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich, wie sie im normalen Zustande niemals stattfindet, und daß durch diese Entfesselung von der Herrschaft des äußeren Lebens gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchsten Wollust überschüttet, — dieses allein schon ist von der größten Bedeutuug für die Unsterblichkeitsfrage. Denn wenn ein solcher Zustand schon in diesem Leben möglich, wenn er nach der Versicherung solcher Schlafenden der seligste ist; wenn sie nichts von dem Körper und dem vorhergehenden Schmerze mehr fühlen, und eine himmlische Klarheit, ein erwärmendes Licht ihr Inneres durchströmt; wenn Alles an ihnen das innigste Bewußtsein verkündet, und es ist, als wäre ihr ganzes Wesen, in Einen Brennpunkt zusammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt, und wenn, weit ent-

---

Virgil sagt in der Aeneide X, 745:

»Olim dura quies oculos et ferreus urget
Somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem.«

Bei Torquato Tasso heißt es:

. . . . . »Tolta
E dal capo la vita al Duce Franco,
Cadde, e i lumi, che a penna aprir si ponno,
Dura quiete preme e ferreo sonno.«
(Gerusal. conquist. IV, 50.)

Aehnliche Anschauungen finden sich an unzähligen Stellen der Dichter ausgesprochen.

fernt, die Erinnerung zu verlieren, ihnen weit zurück die Vergangenheit helle wird, wie die Zukunft oft in nicht unbeträchtlicher Ferne, — folgt nicht, fragt Schelling, aus allen diesen Erscheinungen, daß das geistige Wesen unserer Natur, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, daß es blos frei wird, und in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und andere Leibesbande es an die Außenwelt fesseln? . . . Was liegt deshalb nach Diesen allem näher, als die Analogie zwischen solchen Erscheinungen und dem Zustande nach dem Tode? Wenn schon dort, wo die Befreiung vom Aeußeren noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Bewußtseins in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod doch bei weitem eher sammelnd, als zerstreuend, vereinigend, nicht veräußernd wirken, und sollte nicht eben jene höchste Innigkeit des Bewußtseins der Zustand sein, in den die Besten nach dem Tode übergehen[1])?" — „Und jetzt erst mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln in uns, das Schelling den dunkeln Fleck in unserer Existenz nennt (Clara 110, I. 9, 73), hebt das klarste und innigste Bewußtsein unserer selbst und unsers ganzen Zustandes, nicht allein des gegenwärtigen, sondern auch des vergangenen an, und weit entfernt, daß es wie Eis im Wasser zerschmelzen sollte, wird es vielmehr erst jetzt vollkommenes Bewußtsein, zu welchem sich das gegenwärtige, das von der widerstrebenden Bewußtlosigkeit immerfort verdunkelt und eingeschränkt wird, nur wie Traum und Dämmerung verhält[2])."

In der That, es ist kein Zweifel, daß die Seele alle ihre eigenen Kräfte, welche sie im irdischen Leibesleben besaß, die Erinnerung, die Phantasie, die Empfindung, den Verstand, die Vernunft, den Willen, das Gemüth — in das Jenseits hinübernimmt. Alle diese Kräfte entsprechen ja ihren Trieben;

1) Vgl. Hubert Beckers, die Unsterblichkeitslehre Schelling's, München 1865, S. 74—77.

2) Ebend. S. 78—79.

diese gehören aber zu ihrem Wesen, an ihrem Wesen aber kann sie durch die Trennung vom Leibe, von dem ihr Wesen nicht abhängt, nichts verlieren. Die Zerstörung einer der Kräfte der Seele wäre eine Auflösung und Zerstörung ihrer Natur, wie es eine Zerstörung des Lichtes wäre, wenn es einer von seinen Kräften, z. B. der Kraft zu leuchten oder zu erwärmen, verlustig würde.

Wenn die thomistische Philosophie, einigen Sätzen des Aristoteles folgend, welche nur die intellective Seelenpotenz, den s. g. νοῦς, für trennbar vom Körperlichen und unsterblich, dagegen auch für leidlos und empfindungslos — ἀπαθής — darstellen, während die Erinnerung, das Lieben und Empfinden dem Gemeinsamen, (d. i. der Verbindung mit dem körperlichen Organismus,) entstammend, mit dem Leibe sich auflöse (De Anima I, c. 1, §§. 9, 11, c. 3, 4, u. a. O.) die Frage: ob alle Potenzen der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe bleiben, verneinend beantwortet, und behauptet, daß nur der Intellect und der Wille in der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe fortbestehe, während die nutritive und sensitive Potenz nicht actu (wirklich), sondern nur virtuell und wurzelhaft in der Seele — virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice — bleiben (Summa theol. P. I qu. 77 artic. 8 Conclus.), so ist diese Meinung des großen Lehrers doch nur cum grano salis aufzufassen. Der von ihm selbst hiefür angeführte Grund erscheint nicht nach jeder Richtung stichhaltig, namentlich nicht, was die sensitive Potenz betrifft. Wenn er nämlich sagt, Intellect und Wille allein haben die Seelen zu ihrem ausschließlichen Subjecte, während die sensitive und die nutritive Potenz nur die Verbindung von Seele und Leib zum Subjecte haben, also zu Grunde gehen, wenn diese Verbindung aufhört, so ist dies eine Prämisse, welche schon durch die Thatsache widerlegt ist, auf welche auch Aristoteles (de Anima Lib. I. c. 4) selbst hindeutet, daß die sensitiven Potenzen bei geschwächtem Körper an sich nicht geschwächt sind, wie z. B. nach Aristoteles' Beispiel der Greis eben so scharf

sähe, wie der Jüngling, wenn er das Auge des Jünglings gebrauchen könnte, abgesehen von den Thatsachen, welche beweisen, daß gerade in außerordentlichen Zuständen, d. i. in Fällen momentaner Lösung der Verbindung zwischen Leib und Seele, auch die sensitive Seelenpotenz viel feiner und schärfer sich äußert. Ueberdies steht diese Ansicht des heil. Thomas mit seiner anderweitigen Lehre P. I. qu. 76, artic. 3, Conclus.) keineswegs im Einklange, wonach die eine Seele die intellectiven, die sensitiven und die vegetativen Thätigkeiten ausübe, und diese eine Seele schlechterdings „ein Eines, unum simpliciter," sei. Er sagt: »Omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.« Ist es also unmöglich, daß mehrere der Wesenheit nach verschiedene Seelen in Einem Leibe sind, so ist es auch unmöglich, daß mehrere der Wesenheit nach verschiedene Potenzen in Einer Seele sind, da die Potenzen eben auf der Substanz der Seele beruhen. Es sind demnach die Potenzen der Seele im Wesen der Seele begründet, und da der Tod des Leibes am Wesen der Seele nichts zerstören kann, so kann er auch von deren Potenzen keine zerstören. Uebrigens sagt Thomas selbst wieder, daß das Sensitive der Seele im Intellectiven derselben die Incorruptibilität erlange, — »quando anima sensitiva cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis.« (P. I. qu. 76 artic. 3 Conclus. ad prim.) Daß das Körperliche und Materielle an sich und ohne die Seele keine Erinnerungs- und Empfindungskraft hat, daß diese also von der Seele stammt, nicht vom Körper, ihr also auch bleiben muß nach dem Tode desselben, ist unwidersprechlich. —

§. 4.

Hiernach kann auch die weitere Frage: 4. Ob der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode bleibe, keine Schwierigkeit bieten. —

Da in der Seele nach der Trennung von den leiblichen

Banden die intensivste Erinnerung hervortritt, so tritt auch die genaueste Erinnerung an ihr hienieden erworbenes, vielleicht im irdischen Dasein von ihr scheinbar längst vergessenes Wissen hervor. Alles, von dem der Mensch im Leben häufig sagt, er könne sich dessen nicht mehr entsinnen, es sei ihm entfallen, u. dgl., kann ihm jetzt, wie Vielen schon während des Sterbens, wieder ganz gegenwärtig und klar werden. Demnach ist keine hienieden erworbene Wissenschaft oder Erkenntniß für die geschiedene Seele verloren; denn sie folgt ihr als eine Errungenschaft, als ein geistiger Besitz und Reichthum mit hinüber. Es ist auch nicht einzusehen, wie die Seele dieses erworbene Wissen verlieren könnte. Es ist ja nicht haftend an den körperlichen Organen, sondern in den geistigen Gehalt der Seele aufgenommen; an diesem kann der Tod nichts alteriren. Könnte von diesem der Seele etwas verloren gehen, so wäre es nur auf zweierlei Weise denkbar, nämlich *per se* oder *per accidens*, d. h. entweder durch das Contrarium, wie z. B. das Warme durch das Kalte zu Grunde geht, oder durch den Untergang des Subjektes — per corruptionem subjecti —, an dem es haftet. Nun ist aber ein Verlust des Wissens der Seele per accidens nicht möglich, weil das Subject des Wissens, d. i. die Seele oder der Intellekt, incorruptibel ist, und daher nicht zu Grunde gehen kann. Auf dem andern Wege, nämlich per se seu per contrarium, ist ein Wissensverlust unmöglich; er könnte, wie Aristoteles sagt, nur herbeigeführt werden durch Vergessenheit von Seite der Erinnerungskraft, oder durch Täuschung in Folge falscher Argumentation. (Aristot. de longitud. et brevitat. vitae c. 2). In der vom Leibe getrennten Seele gibt es aber weder das Eine, noch das Andere, sagt mit Recht Thomas von Aquin. . .[1]) Die falsche Argumentation (wenn in der getrennten Seele überhaupt jene Thätigkeit des Verstandes, die wir Argumentation nennen, möglich wäre) könnte das frühere

1) Summa P. I. qu. 89, art. 5.

entgegengesetzte Wissen nicht vernichten, es bliebe immerhin in der Seele als irrige oder wahre Erkenntniß. Wenn also die Seele im Jenseits ein hienieden erworbenes Wissen als falsch erkennt, verliert sie es doch nicht, sondern behält es in der Erinnerung, d. h. in sich. Haftete unser Wissen, sagt Thomas loc. cit., an den sensitiven Organen als an ihrem Subjecte, so müßte es selbstverständlich im Tode, der diese Organe zerstört, zu Grunde gehen. Nun ist aber das Wissen, wie Aristoteles lib. III. de anima c. 4 lehrt, im Intellecte, welcher der Ort der innern Vorstellungsbilder (Ideen) ist. Daß die Vorstellungsbilder im Intellecte sind, beweist Thomas, indem er ausgeht von dem Aristoteles'schen Satze (Ethica l. II. c. 1, u. 2), „daß die Habitus ähnlich sind den Akten, aus welchen sie entstehen." Wie nun der Akt des Intellectes »principaliter et formaliter« im Intellecte selbst, so ist auch der Habitus, d. i. die Wissenschaft selbst, im Intellecte.

Es bleibt also der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode, und es sagt daher mit Recht ein christlicher Kirchenlehrer (Hieron., Epist. ad Paul.): »Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in coelo.« —

Die Einwendung dagegen, welche man aus der Erscheinung schöpft, daß in Krankheiten und bei Störungen der Gehirnorgane häufig das Wissen des Menschen, das Gedächtniß u. dgl. sehr geschwächt wird, widerlegt sich leicht durch den Hinweis, daß nicht das Wissen der Seele an sich, sondern nur die Aeußerung des Wissens, das Hervortreten desselben zum persönlichen Bewußtsein, d. h. das Hervorstrahlen bis zum Vereinigungspunkte der Seele mit dem s. g. Sensorium commune im Gehirn des Menschen, durch solche Störungen gehemmt wird, keineswegs aber das innere Wissen der Seele selbst, weshalb es, wie schon oben bemerkt, sehr häufig vorkommt, daß man sich bewußt ist, irgend etwas zu wissen, daß man aber augenblicklich (in Folge körperlicher Indisposition)

nicht im Stande ist, sich dessen, was man weiß, zu entsinnen. — Die vom Leibe geschiedene Seele braucht, um sich zu erinnern, das Gewußte nicht mehr an das außer ihr befindliche Sensorium, d. i. an das Organ des Gehirnes hervorzustrahlen, wie dieß während ihres Leibeslebens nöthig ist; sie braucht nur in sich selbst zu blicken, um das in ihr enthaltene Wissen zu schauen; und dieses Insichselbstschauen ist für die von den Fesseln des Leibes entbundene Seele weit leichter, und geht vollkommener und unmittelbarer von statten, als dies im Leibesleben der Fall.

§. 5.

In Bezug auf das Wissen der abgeschiedenen Seelen drängen sich noch weitere Fragen auf:

a) ob die abgeschiedenen Seelen noch etwas von ihrem früheren, d. i. von ihrem Erdenleben wissen;

b) ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen;

c) ob die abgeschiedenen Seelen wissen, was hier auf Erden geschieht, und wie sie sich zu den noch auf Erden Lebenden verhalten;

d) ob sie etwas wissen von anderen abgeschiedenen Seelen, und ob es ein Wiedersehen gibt.

Ad a. Wie schon oben gesagt, wird das Wissen der Seele nach der Befreiung von den hemmenden Banden des körperlichen Organismus überhaupt ein unmittelbareres, weiteres und intensiveres. Das im Erderleben oft dunkle, unklare, oder in die Nacht der Vergessenheit zurückgetretene Wissen tritt nach dem Tode klarer hervor, wie ein ausgegossenes Licht nach zerstreutem Nebel. Auch das Wissen der Erinnerung wird auf gleiche Weise aufgehellt, gekräftigt und erweitert, so daß kein Zweifel ist, daß sich die abgeschiedenen Seelen an ihr früheres Leben, an dasjenige, was sie gethan und erlebt haben, frisch und klar erinnern können.

Es ist auch gar kein Grund vorhanden, dieses Erinnern zu bezweifeln. Das Erinnern ist ja eben nichts Anderes, als ein Zurücktreten der Seele in ihr eigenes Innere, in sich selbst. Nun ist es aber der Seele nach dem Tode weit mehr, als im irdischen Leben, möglich, es ist ihr viel leichter, in sich selbst zurückzugehen, ja in gewissem Grade ist sie ohnedies in sich selbst, in ihrem eigenen Innern[1]), da das sogenannte persönliche Bewußtsein, welches im Erdenleben die Seele an ihren materiellen Organismus zwingt, durch das mehr ungetheilte Seelenbewußtsein absorbirt ist, und die Sinnenwelt auf sie nicht mehr ihren mächtigen, nach außen ziehenden und zerstreuenden Einfluß auszuüben vermag.

Die Erinnerung nach dem Tode können nur Jene läugnen, welche behaupten, „die Eindrücke des Erfahrenen und Erlebten seien rein sinnlicher Natur, und haften eine Zeit lang an gewissen Organen der Gehirnmasse, oder seien nur molekulare Hirnschwingungen; da der Tod diese Organe zerstöre und auflöse, so seien diese Eindrücke vernichtet, weshalb der Seele unmöglich sei, sie zu beschauen und von ihnen je mehr etwas zu wissen." Daß aber diese Behauptung eine grundirrthümliche ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises, und mag hier nur bemerkt werden, daß wir im späten Alter uns noch an Ereignisse und Begebenheiten unserer Kindheit erinnern, also zu einer Zeit uns noch erinnern, da unsere ganze Hirnsubstanz mit allen ihren Molekulen in Folge wiederholter Zersetzungen und Erneue-

1) Schelling schreibt in einem Briefe an den Präsidenten Georgii in Stuttgart v. J. 1811, anhaltendes Nachdenken und Forschen habe in ihm die Ueberzeugung bestätigt, „daß Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck sei für die Innigkeit des Bewußtseins, welche den Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt." — Anderswo bemerkt er, die Erinnerungskraft sei dort jedenfalls eine andere, als hier, und diese Bezeichnung viel zu schwach, da wir hier uns erst Alles innerlich machen müssen, dort aber schon Alles innerlich sei. (W. I. 7, 478.)

rungen nicht mehr dieselbe, sondern eine andere ist, somit die früheren Eindrücke und die früheren schwingenden Substanzentheile nicht mehr existiren; — ferner, daß häufig kurz vor dem Tode bei gänzlich geschwächtem und erschöpftem Gehirnorganismus die Erinnerung an längst vergessene Dinge auf's Schärfste hervortritt. Schon dieses ist hinreichender Beweis, daß die Erinnerungskraft nicht in den Gehirnmolekulen oder in den Schwingungen derselben, sondern in der Seele wurzelt, daß also auch das durch das Gedächtniß erworbene Wissen ein immaterielles Eigenthum der Seele ist, welches derselben durch den Tod, der nur die Verbindung zwischen Leib und Seele aufhebt, aber das Wesen und die Kräfte der Seele nicht berührt, keineswegs entrissen werden kann.

Wenn neuere Forscher[1]) der abgeschiedenen Seele die Er-

---

1) Z. B. auch Carus in seiner Psyche S. 525 f. Er geht von dem Satze aus, daß Alles, was wird, vergänglich und zeitlich, und nur, was wahrhaftig ist, unvergänglich und ewig sei. Demnach könne alles Wissen, Erinnern, Fühlen, Wollen der Seele, weil entstanden und geworden, nur vergänglich sein; es müsse also für die Seele im Jenseits verloren gehen. „Scheinbar erbarmungslos," sagt er, „entblättert das höchste Schauen der Seele im Geiste die Seele selbst eines gewissen Reichthums, einer ungeheueren Mannigfaltigkeit, welche aber so oft zum Glücke als zum Schmerze des Lebens gereichte." — Allein wir können dem Satze, daß Alles, was wird und entsteht, wieder vergehe und dem Nichts anheimfalle, nicht beistimmen. Das Materielle, welches wird und entsteht, vergeht, d. h. verliert seine Form und Gestalt, um wieder neue Formen einzugehen; das Immaterielle aber vergeht nicht mehr, wenn es einmal geworden ist. — Wollte man annehmen, daß alles Denken, Wissen, Fühlen, Wollen der Seele, weil es entstanden und geworden ist, wieder in Nichts vergehe, so müßte dieses von der Seele selbst gelten, und es gäbe dann überhaupt keine Unsterblichkeit der Seele. Und wozu denn dann der Trieb der Seele nach Wissen und Erkennen, wenn alles Erkannte, Gewußte u. dgl. im Tode wieder verloren ginge? Wäre dann nicht dieser Trieb eine Illusion? Oder wo bliebe dann die Entwickelung der Seele, wenn nach Verlauf einer kurzen Daseinsperiode alle ihre geistige Errungenschaft wieder verloren ginge? — Nein, das höhere Leben im

innerungskraft absprechen, so steht ihnen schon der alte Meister Plato entgegen, welcher das Lernen ein Wiedererinnern nennt. Nach ihm existirte die Seele schon vor ihrer Einkörperung im Erdenleibe als reale, individuelle, göttliche Idee, und wußte als solche schon Alles wirklich, was ihr zu wissen möglich. Wir theilen nicht den Standpunkt des Präexistentianismus, da die Seelen vor ihrem Erdensein nicht wirklich existirten; aber nachdem die Seelen das erste wirkliche Dasein im Erdenleben vollendet haben, und zu einem höheren Dasein im Jenseits gelangt sind, bauen sie auf dem früher erworbenen Wissen fort, und ist keineswegs jedes Dasein, das diesseitige und das jenseitige, ein in sich abgeschlossenes, sondern die höhere Stufe der Entwickelung baut sich auf der niederen auf, indem sie die niedere, weit entfernt, sie zu vernichten, vielmehr erhebt. Es ist ja überhaupt in der Ordnung des Universums das Höhere nicht abgeschlossen und

---

Jenseits vernichtet nicht die Früchte des niedern geistigen Erdenlebens; es umfaßt sie, erweitert sie, erhöht und verklärt sie. — Weit entfernt also, daß die Erinnerungskraft verschwinde, ist sie vielmehr weit inniger und umfassender, als sie im Erdenleben war. Wenn sich Carus auf die Stelle in der Schrift bezieht, wo es heißt, daß im Jenseits die Wissenschaft wegfallen werde (1 Cor. 13, 8), so hätte er nicht vergessen sollen, daß Paulus dort nicht vom Wissen überhaupt, noch weniger von der Erinnerung redet, sondern von der γνῶσις, von dem mühsamen, discursiven Erkennen, von welchem er nicht sagt, daß es vernichtet, sondern daß es abolirt werde, „καταργηθήσεται," indem es, wie aus den folgenden Sätzen hervorgeht (v. 9—10), als das Unvollkommene von dem Vollkommeneren verdrängt werde. — So wird auch die unvollkommene Erinnerungskraft unseres Erdenlebens von dem höheren und vollkommeneren des Jenseits verdrängt, d. h. die jenseitige Erinnerung wird eine vollkommenere und unmittelbarere sein, als die diesseitige, und einer besonderen, oft fruchtlosen Anstrengung des Geistes, der Mühe hat, in sein Inneres zurückzugehen, wird es nicht mehr bedürfen; es wird also ein mühevolles Erinnern, wie hienieden, jenseits nicht mehr geben; wohl aber immerhin eine um so klarere Erinnerung, je weniger ein Proceß des Abstrahirens von einer Sinnenwelt und ein Reflectiren mehr nöthig sein wird.

abgeschnitten vom Niederen. Es gibt keinen Sprung und keine unvermittelte Kluft im Universum. Darum verliert die Seele ihr früheres Wissen nicht; die Continuität ihres Wissens wird durch den Hintritt in ein anderes Leben nicht abgebrochen, so daß sie wieder vom Neuen beginnen müßte. — Indessen mögen Diejenigen, welche den Seelen im Jenseits ein stets wirkliches Schauen vindiciren, nicht vergessen, daß diese Wirklichkeit doch nur eine relative ist, da die Seele nie zur vollkommenen Geistigkeit des Absoluten, nie zur Allwissenheit Gottes, nie zur absoluten geistigen Wirklichkeit und Unendlichkeit gelangen wird, weil der Abstand des Endlichen vom Unendlichen ein unendlicher ist. — Weil also kein rein actuelles und stets wirkliches Schauen und Wissen in den abgeschiedenen Seelen stattfindet, so bleibt ihnen immer eine gewisse Potenzialität des Wissens, weshalb oben bemerkt wurde, daß die Seele sich an das im früheren Erdenleben Erfahrene erinnern kann. Es ist ihr also nicht Alles immer wirklich in ihrem Wissen präsent, was sie auf der Erde erlebt hat; aber sie hat die Fähigkeit, sich dieses zu vergegenwärtigen, und es auf längere oder kürzere Zeit zum Objekte ihres wirklichen Wissens zu machen.

Uebrigens muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Seelen im Jenseits hinsichtlich ihres Wissens und Sicherinnerns abhängig sind vom absoluten Willen Gottes. Durch den von diesem ausgehenden höheren Lichtstrahl werden die vollkommeneren Seelen in solchem Grade erleuchtet und angezogen, daß sie an manche Dinge ihres vergangenen Erdenlebens, an die dunklen Schatten von Irrgängen und Leiden, an die Wermuthstropfen eines bitteren Unglückskelches wirklich und actuell nicht mehr denken, gleich dem armen Wanderer, der im Labsal tiefen Schlummers von seiner Müdigkeit und Armuth nichts mehr weiß. Es ist daher keine sinn- und geistlose Dichtung gewesen, wenn die Alten von der Lethe reden, jenem heilbringenden Flusse, aus welchem die hinübergehenden Seelen Vergessenheit aller erduldeten irdischen Bitterkeiten tranken. Diese Lethe ist

nichts Anderes, als das den geläuterten Seelen zuströmende höhere Lichte, das sie gleichsam trinken, und in seiner erquickenden und entzückenden Wirkung der Drangsale des Erdenlebens nicht mehr gedenken. Dieses Schauen im höheren Lichte macht sie ja selig[1]). „Vom Ueberflusse deines Hauses," heißt es in der heil. Schrift, „werden sie trunken; mit einem Strome deiner Wollust tränkst du sie. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens. In deinem Lichte werden wir das Licht sehen[2])."

Dagegen ist aber auch nicht zu zweifeln, daß in solchen Seelen, welche, wie Sokrates bei Plato sich ausdrückte, „nicht gesühnt, nicht geweiht und gereinigt zum Hades kommen[3])," die Erinnerung an ein böses, von Gott abgewendetes Erdenleben auch wider ihren Willen in eben dem Maße oft und schmerzvoll hervortritt, als das höhere Licht bei ihnen keinen Eingang finden kann, so daß dann diese Erinnerung für sie als strafende Pein und rächende Vergeltung sich zeigt[4]).

---

1) Dante sagt in seiner göttlichen Comödie von den seligen Geistern:

„Und wisse, daß sie Alle so viel Wonne
Empfinden, als ihr Blick sich in der Wahrheit
Vertieft, drin' jeglicher Verstand zur Ruh' kommt.
Hieraus läßt sich erkennen, daß begründet
Das Seligsein ist auf den Act des Schauens,
Und nicht auf den des Liebens, der dann folgt."
(Paradies, XXVIII. Gesang, V. 106 ff.)

2) Psalm. 35, 9—10.

3) Phädon, 12, 38.

4) Auch diese Erinnerung ist im Jenseits, wo die entsinnlichte Seele klarer in ihr eignes Wesen schaut, leider nur allzu lebendig und helle; sie ist, wie der Dichter sagt:

. . . „Kein dunkler Schmerz,
Ist helles, deutliches Bewußtsein, daß
Ich nicht so lebte, wie ein Mensch es soll;
Es ist die Lage des Verbrechers, der
Zu seinem Richter geht."
(Der Mönch vom Libanon, v. Pfranger.)

Ad b. Die Frage, ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen, ist dahin zu beantworten, daß, obwohl sie weder allgegenwärtig, noch ewig sind, wie das vollkommene, absolute Sein, dennoch ihr Horizont, da sie als immaterielle und geistige Substanzen vom Raume nicht eingeschlossen, also auch nicht von ihm abhängig sind, ein räumlich und zeitlich weiterer ist, als hienieden[1]).

Ihr Blick reicht demnach, je vollkommener und geläuterter sie sind, und je receptiver für den Influx des göttlichen Lichtes, desto weiter hinaus in die Ferne von Zeit und Raum, wiewohl ihnen, als endlichen und begrenzten Einzelnwesen, immerhin ihre Grenzen gesetzt bleiben. Nur für Gott, den Absoluten allein, gibt es keine Grenze des Wissens. Es ist daher keineswegs unmöglich, daß abgeschiedene Seelen vom Jenseits ihren geistigen Blick erstrecken können auf diese Welt herüber, so weit, als es hier für sie Gegenstände gibt, welche sie noch anziehen, und so weit der allerhöchste Wille, unter dessen Leitung sie immer bleiben, sie nicht hindert.

Der heil. Thomas von Aquin behauptet auf Grund der Stelle in der heil. Schrift bei Lucas 16, 23, gemäß welcher der reiche Prasser den Abraham in der Ferne sah, daß die räumliche Entfernung das Wissen der abgeschiedenen Seelen nicht hindere. Er begründet seine Behauptung indem er hinweist auf den Influx des göttlichen Lichtes, für welches es gleich ist, ob die Dinge in der Nähe oder Ferne sind. (Summa theol. P. I. qu. 89, artic. 8.) Gründet sich nun aber nach Thomas das Wissen

---

Diese Erinnerung ist ein tiefinnerstes Wissen; es ist das Gewissen, von dem ein Geistesmann sagt: „Es ist Zeuge, es ist Richter, es ist Peiniger, es ist Kerker; es klagt an, es richtet, es verurtheilt." (Bernhard, Lib. I. de conscient.)

1) Daß für die vollkommen geläuterten Seelen im Jenseits, weil sie zur Form des reinen Geistes erhoben sind, auch alle Ferne aufgehoben ist, behauptet Origenes, Princ. II, 14 n. 5, und Augustinus, de Civitat. Dei, XXII, 29 n. 2—6.

der Abgeschiedenen auf das göttliche Licht, so folgt, daß, da für Gottes Wissen kein Unterschied ist zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, auch für die Seelen, die dem göttlichen Lichte offen stehen, Vergangenheit und Zukunft in so weit geöffnet sind, als das höhere Licht je nach dem Grade ihrer Reinheit ihnen zuströmen kann. —

Was namentlich das Wissen der Abgeschiedenen vom vergangenen Erdenleben betrifft, so ist ja das letztere eine Vorstufe zu dem jenseitigen, so daß beide Stufen sich berühren, und wie die Seele schon im Diesseits öfter nach dem Jenseits aufblickt, das ihr freilich noch dunkel und unbekannt ist, so entspricht ihrem ganzen Entwickelungsgange die Möglichkeit eines Rückblickes, so daß sie Dasjenige, was sie hienieden gesehen und erfahren, jedenfalls wieder zu sehen und zu erkennen vermag, wie der Wanderer, welcher die Grenzen seiner Geburtsstätte verlassen hat, von den entfernten Höhen noch auf dieselbe zurückschauen kann. So weit also der geistige sympathische Zusammenhang der Seele reicht, so weit reicht auch die Möglichkeit ihres Wissens. — Hiezu muß noch beigefügt werden, daß die geschiedene Seele die auf der Erde befindlichen Objecte ihrer Sympathie nicht immer wirklich sieht, sondern, wie wir oben gesagt haben, zeitweilig sehen kann, wenn sie nämlich durch irgend ein Verlangen getrieben, unter dem Influxe des höheren Lichtes denselben sich zuwendet; und daß die abgeschiedenen Seelen desto weiter in die Ferne sehen, je höher sie sich zum Absoluten aufschwingen, in welchem sie, wenn sie, — was jedoch nie der Fall, — ganz mit ihm Eines werden könnten, Alles im ganzen Universum und in unendlicher Ferne, weil sie dann unendlich und allgegenwärtig wären, ewig schauen würden.

Ad c. Gleichwie die Seelen nicht Alles wissen und wissen können, was irgendwo im Universum vorgeht, so wissen sie auch nicht Alles, was hier auf Erden geschieht; denn sie sind nicht allwissend, und für Vieles, was auf Erden geschieht, haben sie keine Sympathie, sie haben also auch kein Verlangen

und kein Bedürfniß, dieses zu wissen. Wofür sie aber kein Verlangen und kein Bedürfniß haben, auf das erstreckt sich auch ihr Wissen nicht. Wohl aber können sie diejenigen Ereignisse und Vorkommnisse wissen, welche sich auf sie selbst beziehen, entweder, weil sie durch ihre Handlungen oder Unterlassungen im irdischen Leben dazu Anlaß gegeben, oder weil die Ereignisse solche auf der Erde noch befindliche Seelen betreffen, mit welchen sie in inniger Sympathie stehen[1]). —

Da der geistige Zusammenhang der Seelen, die Sympathie, nicht an den körperlichen Organen haftet, sondern ein Eigenthum der Seele und in ihrem Wesensinhalte inbegriffen ist, so kann dieser Zusammenhang durch den Tod nicht zerstört werden. Wird also z. B. von zwei sich liebenden Seelen die eine durch den Tod hinweggenommen, so wird sie ihre Sympathie zu der anderen nicht verlieren, so wie auch die im Erdenleben noch zurückbleibende Seele nicht aufhört, ihre Sympathie zu der abgeschiedenen zu bewahren. Während jene lebhaft an diese denkt, kann sie freilich, weil ihr Blick nicht in's Jenseits reicht, nichts Bestimmtes von derselben wissen; die abgeschiedene

1) Thomas v. Aquin spricht sich mit Bezug auf die Stelle der heiligen Schrift bei Job: „Ob seine Kinder in Ehren oder Verachtung sind, das wird er nun (wenn er gestorben) nicht mehr wissen," (Job 14, 21) dahin aus, daß die abgeschiedenen Seelen, da sie vom Verkehre mit den auf Erden Lebenden getrennt sind, vermöge ihrer natürlichen Erkenntniß nicht wissen, was auf Erden geschieht; daß es aber, wenn sie davon etwas wissen, eine Gnade sei, die nur den Seligen zu Theil werde. (Summa I. P. qu. 89, art. 8). Thomas macht an dieser Stelle bemerklich, daß Augustin und Gregor d. Gr. sich in dieser Frage widersprechen, da ersterer auch den Seligen das Wissen um die Schicksale der auf Erden Lebenden abspricht, während es Gregor behauptet. — Wenn aber dennoch, sagt Thomas weiter, auch andere Seelen der Gestorbenen, die nicht zur Seligkeit gelangt sind, etwas wissen von den auf Erden Lebenden, so kann dies der Fall sein, entweder durch Vermittlung derjenigen, die von der Welt zu ihnen hinüberkommen, oder durch Vermittlung der Engel, oder durch eine Offenbarung des göttlichen Geistes. (Summa, P. I. qu. 89 art. 8 ad 1mun.

Seele dagegen, deren Ausblick durch die Befreiung von der irdischen Leiblichkeit sich erweitert hat, kann ein Wissen von dem Zustande der Zurückgelassenen haben; und es ist wohl selbstverständlich, daß dieses Wissen noch weit umfassender, reiner, klarer und unmittelbarer sein wird, wenn die Seele in innigerer Vereinigung mit dem Absoluten, mit Gott, unmittelbarerer Erleuchtung sich erfreut[1]). Ein solches Wissen an sich erhöht jedenfalls ihre Seligkeit, auch selbst, wenn das, was sie von noch auf der Erde lebenden Seelen weiß, vom menschlichen Standpunkte betrachtet, etwas Unglückliches und Trauriges sein sollte, weil die zur Vollkommenheit gelangte Seele im höheren Lichte das Irdische schauend und in die Zukunft blickend, auch das Gute voraussieht, welches die göttliche Weisheit aus den irdischen Armseligkeiten bereitet. Andererseits ist die Seele, je größer die Reinheit des Seins ist, zu der sie sich erhoben hat, desto glücklicher und seliger in sich selbst, und desto freier von allem Schattenhaften, was äußeren Eindrücken des Leidens und der Trauer zugänglich wäre[2]).

1) Mit Recht sagt der Kirchenlehrer Gregorius von solchen Seelen: »Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid, quod ignorent.« — (In L. 12 Moralium cap. 13). — Thomas v. Aqu. bemerkt hiezu, daß die Seelen der Heiligen, indem sie Gott schauen, Alles, was hier auf Erden geschieht, wie gegenwärtig sehen, da sie gleich sind den Engeln, von denen Augustin sagt, daß ihnen dasjenige, was unter den Lebenden geschieht, nicht unbekannt ist. (Summa, loc. cit.).

2) „Solche Seelen," so drückt sich hierüber die heilige Schrift aus, „wird hinfort weder hungern noch dürsten; keine Sonnenhitze wird sie mehr treffen; denn das Lamm vor dem Throne wird sie weiden, und zu lebendigen Wasserquellen führen. Gott wird jede Thräne von ihren Augen abwischen," (Joan. Apocal. 7, 16, f.). — Thomas v. Aq. bemerkt loc. cit., daß die Seelen der Heiligen, d. i. die zu hohem Grade des reinen Seins und Lebens aufgestiegenen Seelen, auf's Vollkommenste der göttlichen Gerechtigkeit hingegeben, weder traurig werden, noch an den Geschicken der Lebenden sich betheiligen, als nur insoweit es die Anordnung der göttlichen Gerechtigkeit mit sich bringt. —

Anders verhält sich dieses bei denjenigen Seelen, welche beim Austritte aus dem Erdenleben noch von unreinen, irdischen Sympathien behaftet, nicht den höheren Sphären des Absoluten zustreben. Diese sind in sich selbst nicht selig, und darum auch den unseligen Eindrücken von Außen, den Bitterkeiten des Anblickes irdischer Uebel, die mit ihrem früheren Erdenleben im Zusammenhange stehen, ausgesetzt; und da ihnen der Ausblick in eine selige Zukunft verschlossen ist, muß ihr Rückschauen auf das Erdenleben desto trostloser sein.

Ad d. — Ob die Abgeschiedenen etwas wissen von anderen abgeschiedenen, im Jenseits befindlichen Seelen, und ob es ein Wiedersehen gibt? —

Wenn auch, wie bereits gesagt wurde, die abgeschiedenen Seelen nicht allwissend sind, und ihr Sehen und Wissen immer nur innerhalb einer gewissen Grenze von Zeit und Raum sich bewegt; so ist es doch möglich, daß dieselben eine Kenntniß haben von anderen abgeschiedenen Seelen, welche der nämlichen oder wenigstens einer nahen oder verwandten Daseinssphäre im Jenseits angehören, und zu ihnen in sympathischer Beziehung stehen. — Es gibt ein Wiederfinden und Wiedersehen im Jenseits. — „Ganz unbegreiflich ist es," schreibt Schelling, „wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem gesellt werde, nämlich innerlich Gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das Ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganzen äußerlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwickelungen der Welt getrennt . . . Dort aber, wo eben so das Aeußere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie das Innere dem Aeußeren unterliegt, dort muß Alles nach seinem inneren Werthe und Gehalte Verwandte sich anziehen, und, nicht in per-

sönlicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben[1])."

In der That, nicht umsonst ist der Trieb nach dem Wiedersehen Geliebter der Seele eingepflanzt. Da kein natürlicher Trieb vergeblich ist, keiner auf bloßer Illusion beruht, so folgt, daß auch dieser Trieb, wie alle übrigen Triebe der Seele, in noch reinerer, edlerer und vollkommener Weise jenseits, im höheren Dasein, seine Befriedigung finden kann. Eben in diesem Wiedersehen edler, tugendhafter Seelen liegt ein Moment der Seligkeit für sie[2]). Diese Hoffnung auf Wiedersehen im Jenseits ist so alt, als die Menschheit selbst; und wenn Sokrates in Plato's Phädon sagt, „daß wegen menschlicher Lieblinge und Weiber und Söhne, welche gestorben, schon Viele freiwillig in den Hades zu gehen Lust gehabt, von jener Hoffnung getragen, dort diejenigen, nach denen sie Verlangen hegten, zu sehen und mit ihnen zusammen zu sein[3])," — so hat er diesen tief im menschlichen Herzen wurzelnden Trieb gekennzeichnet, dessen vollste Befriedigung im jenseitigen Leben ermöglicht ist.

Freilich wird dieses Wiedersehen abgeschiedener Seelen nicht immer, oder nicht immer sogleich nach dem Tode stattfinden. Es können z. B. zwei Seelen je nach der Verschiedenheit des Grades ihrer Entwickelung und Reinheit, in welchem sie aus diesem Leben scheiden, in verschiedene Daseinssphären hinübergehen, in Folge dessen sie unerreichbare Entfernungen von einander trennen. Erst wenn eine allmälige Reinigung, ein allmäliges Emporsteigen der niedereren Seele noch stattfinden kann und

1) Clara, 157. (I. 9. 100.)

2) In diesem Sinne ist zu verstehen, was die Schrift sagt: „Jetzt seid ihr also traurig; aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und euere Freude wird euch Niemand mehr nehmen." — (Joan. 16, 22. »In cognitione aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas.« — Thom. Aquin. I. P. qu. 89 artic. 2 ad 3tium.

3) Phaedon c. 12 §. 33.

wirklich stattfindet, wird eine gegenseitige Annäherung und ein glückseliges Wiedersehen der vielleicht Jahrhunderte Getrennten möglich werden[1]).

§. 6.

Wenn man nun auf die Frage, ob der Zustand der abgeschiedenen Seelen ein seliger oder unseliger sei, Antwort geben soll, so muß man sich vor Allem daran erinnern, daß das Absolute, Gott, die unendliche Seligkeit, das unendlich selige Sein und Leben selbst ist, und alle bedingten Wesen, also auch die abgeschiedenen Menschenseelen, ihr höchstes Ziel und ihre letzte Bestimmung in Gott haben, und daß alle Wesen, wie sie überhaupt ihr Sein und Leben nur durch die Gabe Gottes haben, auch nur in dem Grade selig sein können, als sie zur Aehnlichkeit des göttlichen Seins und Lebens gelangen. Die erste Bedingung dieser Aehnlichkeit ist Befreiung der Seele von der Sinnlichkeit, welche an sich eben das Nichtseiende,

1) Nach Thomas v. Aqu. erkennt eine abgeschiedene Seele andere Abgeschiedene auf's Vollkommenste, die Engel aber erkennt sie nur unvollkommen. Als Grund führt er unter Berufung auf Augustin L. 9 de Trinitate cap. 3 an, daß unsere Seele von den unkörperlichen Dingen unmittelbar durch sich selbst — nicht durch Phantasmen — Kenntniß bekomme, d. h. dieselben erkenne, indem sie sich selbst erkennt. Es wird nämlich Etwas in so fern erkannt, sagt Thomas, als es im Erkennenden ist. Es ist aber etwas in einem Andern nach der Art dessen, — per modum ejus, — in dem es ist. Da nun aber der modus der Substanz einer abgeschiedenen Seele unter dem Modus der Substanz der Engel steht, so kann die abgeschiedene Seele vermöge ihrer natürlichen Erkenntnißkraft — (anders verhält es sich bezüglich der übernatürlichen Erkenntniß) — von den Engeln nur eine unvollkommene Erkenntniß haben." — P. I. qu. 89 Conclus. — Nach unserm Standpunkte gehören die Engel einer höheren Ordnung oder Daseinssphäre an, als die abgeschiedenen Menschenseele; es wird daher der Blick der letzteren nicht vollkommen jene Fernen erschauen, ausgenommen, erleuchtet durch das höhere Licht, d. i. durch das lumen gloriae, insoweit ihr nämlich dieses zu Theil wird. —

das Nichtlebende, demnach das Unselige ist[1]); also Erhebung über das Sinnliche, Loslösung aller Neigungen von demselben, Emporstreben und Verlangen nach dem wahren, reinen, göttlichen Sein, nach dem Schauen und Genießen der Wahrheit.

Schon hieraus ergibt sich, daß der Zustand der abgeschiedenen Seelen im Jenseits hinsichtlich ihrer Seligkeit oder Unseligkeit ein verschiedener sein kann, ebenso, wie dieser Zustand der Seelen schon im Erdenleben ein verschiedener ist. Wie das Erdenleben als eine Vorstufe des jenseitigen mit demselben überhaupt im Zusammenhange steht, weil ja die Welt, und überhaupt das Universum aller Wesen, nur Ein zusammenhängendes Ganzes bildet, so besteht auch bezüglich seiner Wirkungen und Folgen ein enger Zusammenhang des diesseitigen Lebens mit der jenseitigen Welt. Einer Seele, welche im irdischen Leben nach Befreiung von der Herrschaft der Sinnenwelt, von den Banden der Sinnlichkeit gerungen, in sich selbst vollkommen einzugehen, und auf den Flügeln des Geistes zum höheren, wahren Sein und Leben sich aufzuschwingen gestrebt hat, hingezogen vom sympathischen Drange und Triebe nach dem höheren, reineren Dasein; einer Seele, der es gelungen, die Schlacken des sinnlichen Schein- und Schattenlebens mehr und mehr abzustreifen, und mit der reinen Flamme der Liebe und Sehnsucht nach dem göttlichen Leben an die Pforte des Todes zu treten, — einer solchen Seele wird schon bei der Auflösung ihrer Verbindung mit den Organen des Leibes das erquickende Licht des höheren Lebens entgegenleuchten, und eintretend in die neue Daseinssphäre wird sie jene Hindernisse beseitigt finden, welche im Erdenleben ihrer Lebens-Entfaltung hemmend und beschwerend entgegenstanden: sie wird sich im Besitze jener Bedingungen sehen, welche dem freien Aufschwunge ihres Lebens und ihrer Kräfte

1) Das selige Sein ist identisch mit dem vollkommenen, wahren, reinen Sein; im unendlichen und absoluten Grade ist dies nur in Gott; die Seligkeit der Geschöpfe kann also immer nur eine relativ vollkommene sein.

dienen; eine Welt des Geistes wird sie umgeben, und die Ideale der Dinge werden, erhaben über die sinnlichen Schatten, in reinem Glanze der Wahrheit vor ihrem staunenden Auge sich enthüllen. Ihr erweiterter Ausblick in ungeahnte Fernen, das in ihr Inneres unmittelbarer strömende höhere Licht und Leben [1]), die relative Unbehindertheit und Schrankenlosigkeit ihrer Bewegung und ihres Willens, die sich ihr mehr und mehr aufhellenden Ahnungen einer ihr eröffneten unendlichen Zukunft und eines fortschreitenden Annäherns an den göttlichen Urquell alles seligen Seins, — Alles dieses wird sie mit einem Gefühle entzückender Freude und Seligkeit, d. h. mit dem Gefühle des ihr möglichen wahren Seins und Lebens durchströmen.

Dieses Loos seligen Daseins erwartet jedoch, wie oben angedeutet wurde, nicht alle Seelen ohne Unterschied. Die Bedingungen für die Antheilnahme am höheren Sein und Leben finden nur in verschiedenen Graden, und im relativ vollkommenem Grade nur bei sehr wenigen Seelen statt. „Nur Wenige gehen, um die Worte Schelling's zu gebrauchen, so rein und befreit von aller Liebe zum Irdischen hinüber in das Jenseits, daß sie sogleich losgesprochen werden können, und in den obersten Ort gelangen. Selbst Diejenigen aber, bei welchen nie böser Wille einwurzelte, sondern der ursprüngliche Keim des Guten, zwar oft unter den Dornen der Welt verborgen und in der Entwickelung gehemmt, aber doch nie versehrt oder ganz vernichtet worden, gehen noch mit so viel Eitelkeit, falscher Meinung, Einbildung uud anderem Unlauteren beschwert hin-

1) „Wenn sie auch den körperlichen Tod geschmeckt haben, sagt Ambrosius, erlangen sie ein unkörperliches Leben, vom Glanze ihrer Verdienste werden sie erleuchtet und genießen das ewige Licht." De Cain et Abel, II. 9 n. 31. Daß übrigens die vollendeten Seelen im Himmel die göttliche Wesenheit von Angesicht zu Angesicht schon sehen vor der Auferstehung der Leiber am jüngsten Tage, ist Lehre der kath. Kirche, wie aus dem Eingange des Concils von Florenz bestimmt zu ersehen.

über, daß sie unmöglich sogleich zur Gemeinschaft der Heiligen, vollkommen Seligen und Gesunden gelangen können, sondern erst durch gar viele, die Einen jedoch durch mehr, die Anderen durch weniger Läuterungen hindurchgehen, und eine kürzere oder längere Zeit, je nachdem sie geartet sind, auf diesem Wege zubringen müssen. Und je mehr eine Seele mit Unreinem und Bösen nicht blos äußerlich angethan, sondern ganz durchzogen, ja mit ihm vermischt und innerlich durchwachsen ist, desto schmerzlicher muß diese Umwandlung für sie sein, zumal die Seele im hellsehenden Zustande, und auch in dem sich ihm annähernden, weit empfindlicher als im vorhergehenden und gewöhnlichen ist[1]). —

Es kann demnach der Zustand vieler Seelen im Jenseits ein unseliger sein. Wenn die Seligkeit, wie Thomas von Aquin mit Recht sagt, in der Verbindung mit Gott, die Unseligkeit aber in der Trennung von Gott besteht[2]), so können solche Seelen, welche nicht Gott, also nicht dem reinen, wahren Sein und Leben, sondern der Sinnenwelt, dem veränderlichen Scheinleben zugewendet sind, in der Losgerissenheit vom göttlichen Sein und Leben sich nur unglücklich und unselig fühlen. Während solche Seelen im Erdenleben vermöge ihrer Verbindung mit der Sinnenwelt bisweilen in täuschenden Träumen des Glückes oder der Freude sich wiegten, und die Bitterkeit des Erwachens aus solchen Träumen einigermaßen durch neue Hoffnungen auf anderweitiges Glück gemildert wurde, werden sie im Jenseits, der Verbindung mit der Sinnenwelt beraubt, und aus den Träumen des irdischen Lebens erwacht, sich aller Bedingungen des irdischen Lebens, noch mehr aber der Bedingungen des wahren glücklichen Lebens, welche nur in der Antheilnahme am göttlichen Sein und in der Einkehr der Seele in sich selbst zu finden sind, verlustig sehen; sie werden in die Schattenseite des Daseins, in das μὴ ὄν, fortgezogen von dem unseligen Triebe,

1) Clara, oder: Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, S. 125.

2) P. I2. qu. 3. artic. 3. Conclus.

dessen Herrschaft sie sklavisch sich überantwortet, immer tiefer versinken, von dem Quell des Seins und Lebens immer weiter sich entfernen; und gleich den Planeten, welche aus der Kreisung um ihre Centralsonne herausgeworfen, planlos und haltlos in der Finsterniß des grenzenlosen Raumes herumirren, werden sie hilflos, obdachlos, hoffnungslos, wie erloschene, erstarrte Irrsterne, dem entgegengesetzten Pole des seligen Seins, d. i. der Unglückseligkeit, zutreiben. Denn eben in der Unfreiheit des Willens, der sich der drückenden Bande seiner verkehrten Triebe nicht mehr entledigen kann, in dem Mangel des höheren Lichtes, in dem allein das erquickende, entzückende Schauen der Ideale des höheren Daseins möglich ist, in dem Verluste aller Hoffnung auf eine Erhebung und Erlösung, und in dem peinigenden Unfrieden, den das lebhafteste Bewußtsein dieses elenden Daseins mit sich bringt, besteht die Unglückseligkeit im Jenseits. Rechnet man dazu noch die Erinnerungen an das vergangene Erdenleben, an die gottesfeindlichen Bestrebungen und Thaten und deren Folgen, an die thörichten Hoffnungen und Scheingüter, mit einem Worte, alle Erinnerungen an ein in Thorheit, Schlechtigkeit und Verstocktheit vollbrachtes Erdenleben, welche der Seele im Jenseits wie quälende Mißtöne nachklingen[1]),

1) Treffend und wahr sagt hierüber der Dichter Nik. Lenau:
„Bist du noch nie beim Morgenschein erwacht
Mit schwerem Herzen, traurig und beklommen,
Und wußtest nicht, wie du auch nachgedacht,
Woher in's Herz der Gram dir war gekommen?
Du fühltest nur: ein Traum war's in der Nacht.
Des Traumes Bilder waren dir verschwommen,
Doch hat nachwirkend ihre dunkle Macht
Dich, daß du weinen mußtest, überkommen. —
Hast du dich einst der Erdennacht entschwungen,
Und werden, wie du meinst, am hellen Tage
Verloren sein des Traum's Erinnerungen:
Wer weiß, ob nicht so deine Schuld hienieden
Nachwirken wird als eine dunkle Klage,
Und dort der Seele stören ihren Frieden?“ —

oder ihr nachfolgen als Schattenbilder, nach denen sie haſcht, ohne je sie mehr erreichen zu können, — so mag hieraus ein Bild von dem unſeligen Zuſtande mancher Seele im Jenſeits geſchöpft werden.

Es gibt alſo einen mehr oder minder ſeligen und einen unſelgen Zuſtand im Jenſeits. „Der Geiſt," heißt es bei Schelling, „wenn er vom Leibe abgeſchieden iſt, hat zweierlei Wege vor ſich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er ſich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entſchieden hat. Denn entweder beharrte er ihm Fürſichſein, alſo auch unabhängig vom Gott-Sein, nur, um ſich Gott in Freiheit zu geben, oder um die Welt an ſich zu reißen, und im Laufe des Lebens durch ausſchließlichen Umgang und beſtändige Gemein-

Dieſe dunkle Klage in tiefinnerſten Weſen einer Seele wird noch qualvoller durch die vom Abſoluten ausgehende Wirkung der ewigen Gerechtigkeit, welche in und an ſich unendliche Wahrheit und Güte, der unglücklichen Seele, die dieſer im Erdenleben beharrlich widerſtrebt hat, als marternder Gegenſatz vorwurfsvoll gegenübertritt, und die peinigende Flamme der Reue und des Gefühles unwiederbringlichen Verluſtes in ihr entzündet. Hier manifeſtirt ſich das, was der große Dante Rache Gottes nennt, wenn er ſagt:

„Ein dürres, tiefes Sandfeld war der Boden
Ganz gleicher Art mit jenem, der vor Zeiten
Von Cato's Füßen iſt betreten worden.
O Rache Gottes! wie ſo furchtbar mußt du
Jedwedem ſcheinen, der es hier wird leſen,
Was meinen Augen ward geoffenbaret.
Zahlreiche Schaaren ſah ich nackter Seelen,
Gar jämmerlich wohl ſammt und ſonders weinend.
. . . Es regneten auf's ganze Sandmeer nieder
Langſamen Falles breite Feuerflocken,
Wie auf den Alpen Schnee an ſtillen Tagen . . .
So ſenkte ſich herab die ewige Lohe,
Davon der Sand, wie unter'm Feuerzeuge
Der Zunder, glomm, die Qualen zu verdoppeln."
(Die Hölle, XIV. Geſang, V. 13—39.)

schaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Plato sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es sei in Wahrheit nichts Anderes, als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und so mit der Welt Verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Falle also wird nur Unglückseligkeit, Unruhe, und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod, und verzehrende, durch das bloße geistige Sein nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee und gleichsam nackt Gebliebenen sein, daß also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beunruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dies erklärt, sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von allem dem wird aber demjenigen widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens, so viel möglich, wie ein Abgeschiedener gelebt hat [1]." Die Ansicht derjenigen, welche behaupten, der Zustand aller abgeschiedenen Seele im Jenseits sei gleich, d. h. gleich selig [2], ist

1) Schelling, W. II. 1, 474 f.

2) Manche halten den Zustand der Seele nach dem Tode ganz gleich mit jenem Zustande, in welchem sich die Seelen der in dem Zustande des Hellsehens, resp. des s. g. Hochschlafes Versetzten momentan befinden. „Die wunderbaren Eigenschaften einer durch den hellsehenden Schlaf aus der vergänglichen Hülle der betäubten Sinne gleichsam entpuppten Seele, schreibt H. Delaage, hat uns nun auch ein Bild dargeboten von den Eigenschaften einer durch den Tod ihrer fleischlichen Fesseln entledigten Seele, und hat unsern Augen, so zu sagen, eine,

eben so unrichtig, als wenn man sagen wollte, der Zustand aller Seelen in diesem Erdenleben sei durchaus und unbedingt der

wenn auch nur flüchtige Skizze vorgehalten von der künftigen Vollkommenheit, welche unser in der Ewigkeit harret. Wir sind in Folge unserer zahlreichen emsigen Forschungen und Beobachtungen zu einer unerschütterlichen Gewißheit gelangt, zu der Wahrheit nämlich, daß in allen Zuständen des Lebens, welche durch Unterdrückung der Despotie des Fleisches und der Sinnlichkeit die Seele von den eingeschläferten, in Zuckungen liegenden, oder in Auflösung begriffenen Organen sich trennen lassen, man fast jederzeit auch die außernatürlichen Eigenschaften wird erscheinen sehen, wie sie nach der Sage den Wiedererstandenen und den Engeln zugeschrieben werden . . . Wenn die Ekstase das magnetische Subjekt der Erde gleichsam entführt hat, so strahlen seine wie von himmlischem Lichte erhellten Gesichtszüge in idealer Anmuth; seine liebestrunken zum Himmelsgewölbe emporgerichteten Augen tauchen ihre Blicke mit unwiderstehlicher Gewalt in das Unendliche, . . . eine brennende Sehnsucht hält seinen Mund halb geöffnet, man sieht ihn, in Himmelsharmonieen berauscht, ganz im Anschauen sich verlieren, seine Seele im gewaltigen Aufschwunge die Richtung zu Gott nehmen. In diesem Zustande bietet sich dem Herzen ein, wenn auch immerhin nur noch schwaches Bild von dem unaussprechlichen Blicke dar, das die Seligen im Schooße der nimmer endenden Paradieseswonne des himmlischen Seins empfinden." — Wenn nun Delaage an diese Schilderung der somnambulistischen Ekstase den Ausspruch knüpft: „Also öffnen nun auch wir liebevoll unsere Arme allen Denen, die da hinieden viel Leids tragen und seufzen, und welche, obgleich von Schmerz gepeinigt, doch gerne auch das Wort eines Mannes hören wollen, der, nachdem er sein Leben dem Ergründen des Geheimnisses der ewigen Bestimmung geweiht hat, ihnen mit einer unerschütterlichen Gewißheit zuruft: Wir werden dereinst zu einem bessern Leben wieder auferstehen!" — so ist dies nur mit der Restriktion richtig, daß ein solches glückliches Loos nur die Guten, nicht die Bösen erwartet. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, vielweniger erwiesen, daß auch verdorbene, in Fleischlichkeit, Niederträchtigkeit und Bosheit versunkene Menschen einer solchen Ekstase, wie sie im somnambulen Hochschlafe an einzelnen Menschen beobachtet wurde, überhaupt fähig sind; vielmehr ist sehr wahrscheinlich, daß schlechte, versunkene Menschen, auch wenn sie in die Ekstase versetzt werden könnten, immer von ihrer Individualität beglei-

gleiche. Die Seligkeit der Menschenseele ist lediglich durch ihre innere Verfassung, ihr inneres Leben und Denken, ihre innere Harmonie, ihren innern Frieden, mit einem Worte, durch ihre größere oder geringere Hingabe an das Göttliche bedingt. Niemand wird im Ernste glauben, daß der innere Seelenzustand eines bösen, von den Leidenschaften beherrschten, gemein und und niedrig denkenden Welt- und Sinnesmenschen gleich sei dem Seelenzustande eines guten, seine Leidenschaften beherrschenden, über das Sinnenleben erhabenen, dem Edlen, Wahren und Höheren mit Begeisterung zustrebenden Weisen. In der Seele des erstern ist Bitterkeit, Unfriede, Unruhe, Lieblosigkeit und Haß, Unwahrheit und Täuschung, ein Heer von Sorgen, Begierden, Leiden, welche keine wahre Freude aufkommen lassen; in der Seele des letztern ist Wahrheit, Friede, Freude, Hoffnung, hingebungsvolles Vertrauen, Gleichmuth und reine Liebe. Schon auf dieser Welt stehen zwei solche Seelen als unvereinbare Gegensätze sich unendlich fern; die Grundzüge ihres Wesens zeigen eine Verschiedenheit, wie Licht und Finsterniß. Diese Grundzüge bleiben im Bewußtsein der Seele, weil sie geistiger Natur sind, als unauslöschliche Merkmale auch im jenseitigen Dasein; der Tod, der nichts Geistiges zerstören kann, tilgt auch diese Merkmale nicht aus, welche den Guten von dem Schlechten unterscheiden. Dieser wird also auch im Jenseits alles Dasjenige — freilich in unendlich verschärften Maaße — erfahren, fühlen und empfinden, was ein in Schlechtigkeit, Bitterkeit, Unfriede und Haß versunkenes Herz hienieden häufig so qualvoll empfindet [1]); Jener, der Gute, wird die Erquickung des Friedens, der

---

tet, keineswegs zum Anschauen und Empfinden seligen Lebens sich zu erheben vermöchten, sondern vielmehr mit geschärftem Blicke und mit durchdringender Empfindung dasjenige zu ihrem Schrecken erschauen würden, was der verdorbenen und von Gott abgefallenen Richtung ihrer Seele entspricht. —

1) Diejenigen, sagt Schelling, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um den Ausdruck des

Liebe, der Hoffnung, der edlen Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne genießen. Dies ist die ewige Gerechtigkeit, welche in der ganzen Schöpfung sich ausprägt, daß die Wirkungen ihren Ursachen entsprechen, daß das Schöne und Edle nur schöne und edle, das Häßliche und Niedrige nur häßliche und niedrige Folgen erzeugt. Darum war es schon ein tiefgewurzelter, vernünftiger Glaube der ganzen alten Welt, daß es im Jenseits einen seligen und einen unseligen Zustand gebe; einen Wohnort der Guten, das Elysium, und einen Aufenthaltsort der Bösen, den Tartarus [1]), in welchem diese ewige Strafe leiden, während dort das Glück ein ewiges sei.

---

sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben zugemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bemüht waren. (W. II. B. 214.)

1) Die Alten dachten sich das Elysium als glückliche Inseln, wo die Seligen wohnen. Die Freuden der Seligen bestanden in einem vollkommen ruhigen Leben, von dem alle Sorgen, Schmerzen und die Schwächen des Alters fern sind, während ein ewiger Frühling, ein wolkenloser Himmel, ein magisches Licht, eine sanfte, überirdische Klarheit, verbunden mit tausend herrlichen Genüssen der reinen Natur sie umgibt. Den Tartarus dachten sich die Alten als einen Ort unter der Erde, wo die Titanen und die Verdammten eingeschlossen sind, als einen in ewiges Dunkel eingehüllten, grauenvollen Aufenthaltsort, als den Gegensatz des Elysiums.

Schon einer der ältesten griechischen Dichter, Hesiod, schildert in seiner Theogonie diesen finstern, von der Erde so weit, wie vom Himmel entfernten Abgrund:

„Gleich von der Erde entfernt ist des Tartarus finsterer Abgrund.
Wenn neun Tag' und Nächte sodann ein eherner Amboß
Fiele hinab von der Erd', am zehnten käm' er zum Abgrund.
Eh'rnes Gehäg umläuft den Tartarus; aber umher ruht
Dreifach gelagerte Nacht an dem Eingang'." —

Umständlicher noch beschreibt Virgil in seiner Aeneide die Strafen der Verdammten im Tartarus. Dort liegt der ungeheuere Tithos über

Dieser Glaube (an einen seligen Aufenthalt der Guten und an einen unseligen der Bösen im Jenseits) findet sich bei allen Völkern, er ist ein Gemeingut der Menschheit; er beruht darum, wie schon Cicero bemerkt[1]), auf der Stimme der Natur. Mit Recht sagt Bolingbroke: „Die Lehre von einem künftigen Zustande der Belohnung und Strafe scheint sich bis in's graue Alterthum zu verlieren; sie geht allen historischen Nachrichten, die wir haben, voraus. Sobald wir aus dem Chaos der alten Geschichte etwas herauskommen, finden wir diesen Glauben in dem Geiste der ersten Nationen, die uns bekannt sind, vollständig fest vor[2])." — Schon die alte Samothrakische Inschrift besagt:

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten:
Eine, die unstät irrt umher auf der Erde, die and're,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen;
Diesem Herre bin ich gesellt; denn der Gott war mir Führer." —

---

neun Hufen Landes hin ausgestreckt, und nährt mit seiner Leber zwei nimmer weichende Geier; Sisyphos wälzt den gewaltigen Stein, Ixion wird am Rade herumgedreht, und Tantalus muß ewig hungernd und dürstend schmachten; die Danaiden schöpfen die letheische Fluth in durchlöcherte Gefäße. Schon am Eingange des Orkus, sagt er, weilt Klage und Sorge, Furcht, Hunger, Blöße und Mühsal, Tod und Krankheit, Bosheit und Rache.

»Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia curae,
Pallentesque habitant morbi, tristisque senectus,
Et metus et malesuada fames ac turpis egestas:
Terribiles visu formae, letumque labosque;
Tum consanguineus leti sopor et mala mentis
Gaudia, mortiferumque adverso in limine bellum,
Ferreique Eumenidum thalami et discordia demens,
Vipereum crinem vittis innexa cruentis.« —
(Aeneid. Lib. VI. v. 273—281.)

1) Tuscul. quaest. L. I, 35: »Omnium consensus naturae vox est.«

2) Bolingbroke, tom. V, p. 237 in 4.

Und dieser Glaube war nicht nur Volksmeinung, welche etwa den Dichtern einen willkommenen Stoff zu drastischen und tragischen Schilderungen geben mußte; an diesem Glauben hielten die edelsten und besten Geister fest. Man lese die Schriften Plato's[1]). — Im Phädrus sagt er: „Unter allen diesen aber empfängt nur, wer sein Leben gerecht geführt hat, ein besseres Loos; wer aber ungerecht, ein schlimmeres." — An derselben Stelle redet er von einem Gerichte, vor welchem die Seelen nach vollbrachtem ersten Leben erscheinen müssen. „Wenn sie aber gerichtet worden sind, so kommen einige in die Strafplätze unter der Erde, und büßen ihr Urtheil; andere aber werden durch das Urtheil an einen Ort des Himmels, der Schwere entledigt, erhoben, und führen ein Leben, dessen würdig, das sie in Menschengestalt gelebt haben." — Eingehend spricht er sich hierüber im Phädon aus. „Die Seele," so läßt er den Sokrates sagen, „der unsichtbare Theil, der nach einem anderen, ihm gleichartigen Orte zieht, in den wahren Hades, zu dem guten und vernünftigen Gott, wohin, so Gott will, auch bald meine Seele gehen wird, — sie also, die so geartet ist, . . . wenn sie rein sich lostrennt, nichts vom Leibe mit sich ziehend, weil sie ja mit ihm schon im Leben freiwillig nichts gemein hatte, sondern ihn floh und in sich selbst sich gesammelt hatte, — weil sie also unaufhörlich um dieses sich bemühte, . . . geht sie da nicht fort zu dem ihr gleichartigen Unsichtbaren, dem Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein, getrennt von Irrthum und ungeistigem Wesen und Befürchtungen und wilden Liebesbegierden und den sonstigen menschlichen Uebeln, um, wie man von den Eingeweihten sagt, die übrige Zeit wahrhaft bei den Göttern zuzubringen . . . Wenn sie aber (die Seele) befleckt und unrein vom Leibe sich trennt, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrte, und ihn pflegte

1) Phaedrus §. 61.

und liebte, und von ihm, von seinen Begierden und Lüsten berückt war, so daß ihr nichts Anderes als wahr erschien, als eben das Leibartige, das man berühren und sehen, und trinken und essen und zur Wollust gebrauchen kann, dagegen das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, das Geistige und für die Philosophie zu Ergreifende, dieses zu hassen und zu schauen und zu fliehen gewohnt war, — meinst du, daß eine in solchem Zustande befindliche Seele in sich selbst lauter sich trennen werde? . . . Nein, meine ich, sondern durchdrungen vom Leibartigen, welches wegen ihres steten Verbundenseins und ihrer vielen Bemühung mit dem Leib eben dieser Umgang und diese Verbindung mit ihm dermaßen in sie hineinbildete, daß es ganz mit ihr verwachsen ist. Für etwas Belastendes aber, mein Lieber, muß man doch dieses halten, für etwas Schweres und Erdartiges und Sichtbares, wovon die Seele, wenn sie es an sich hat, beschwert, und wieder zu dem sichtbaren Raume hingezogen wird aus Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades, indem sie, wie man sagt, an den Grabmälern und Gräbern sich herumtreibt, in deren Umgebung man ja auch schon manche schattenhafte Seelengebilde gesehen hat, Gestalten, wie sie eben solche Seelen bewirken, die sich nicht im reinen Stande abgelöst haben, sondern noch am Sichtbaren anhaften, weswegen sie auch gesehen werden . . . Freilich wahrscheinlich, o Kebes, und auch, daß dies ja nicht die Seelen der Guten sind, sondern die der Nichtswürdigen, welche gezwungen sind, in solchen Gegenden umher zu irren, Strafe zahlend für ihre frühere Lebensweise, die eine schlechte war[1])."

In seinem Buche: „Von den Gesetzen" schreibt Plato, daß die Seelen, welche größere Verbrechen begangen haben, in den Abgrund gestürzt werden, den man Unterwelt, Gefängniß oder ähnlich nennt, und fügt bei: Das ist das Urtheil, o Mensch, welches die Götter fällen, die im Himmel wohnen, von denen

1) Phädon 30 §. 69—70.

du dir einbildest, als kümmerten sie sich nicht um dich. Die Guten werden mit den Guten vereint sein, die Bösen mit den Seelen der Bösen. — Von den ärgsten Frevlern sagt er anderswo[1]), daß sie, die durch ihre Vergehungen unheilbar geworden sind, die schmerzlichsten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit. —

So redet der größte Philosoph des Alterthums, und die vortrefflichsten und besten Geister aller Zeiten stimmen ihm bei. Cicero sagt in seinen tuskulanischen Quästionen[2]), „daß der Tod eine Wanderung sei, welche vortreffliche Menschen in den Himmel führe, während die Uebrigen tief unten zurückgehalten werden." Er nimmt Bezug auf den Ausspruch des Sokrates, wonach es doppelte Wege und zweierlei Richtungen der Seelen, wenn sie ihre Leiber verlassen, gebe, indem diejenigen, welche sich den menschlichen Lastern und Leidenschaften ganz ergeben, einen Weg zu gehen hätten, der sie von der Versammlung der Götter trenne und abführe, während jenen, welche im irdischen Leibe das Leben der Götter nachgeahmt, und sich mit dem Leiblichen nicht befleckt hätten, der Zugang zu den Göttern unbehindert offen stehe[3])."

Was diese edlen, großen Geister dachten und lehrten, dies steht mit der Stimme der menschlichen Vernunft, mit dem unverdorbenen Gewissen, welches vollbrachte edle Thaten mit dem Gefühle innerer Zufriedenheit und Freude lohnt, Verbrechen aber mit Furcht, Sorge und Unruhe unerbittlich straft, — im innigsten Einklange, und ergibt sich aus der reinen Erkenntniß des Wesens Gottes, als der unendlichen, realen Wahrheit, Güte und Schönheit von selbst. Das absolute wahre Sein kann nicht sein ohne jene Gerechtigkeit, welche sich nur dem Wahren nähert, alles Unwahre aber von sich ausschließt; das absolut schöne Sein kann nicht sein ohne jene Ordnung, welche keine verworrene Mischung vom Schönen und Häßlichen, kein disharmonisches Durcheinander gestattet, sondern jedem seine abgeson-

1) Im Gorgias, in fine. — 2) Lib. I, 27—28. — 3) Ibid. I. 72.

derte Grenze, seine bestimmte, höhere oder niedere Stelle in den Sphären des Daseins anweis't; das absolut Gute kann nicht ohne jene lebendige Güte und Liebe sein, welche alles relativ Gute vor der verderbenden und zerstörenden Berührung des Schlechten, das Seiende vor der Trübung durch das Nichtseiende, das Licht vor der Verdunklung durch den Schatten liebreich schützt und wahrt, und das Schlechte vor Allem von sich selbst ausschließt, d. h. es verabscheut; denn die Liebe zum Guten hat auf ihrer Kehrseite den Abscheu gegen das Schlechte, gegen das dem Guten Entgegengesetzte zur nothwendigen Folge. Wer aber behauptet, ein schlechter, grundverdorbener, seiner ganzen Willensrichtung nach gottloser Mensch stehe nicht im conträren Gegensatze gegen den Guten, oder es falle die Schlechtigkeit und Gottlosigkeit im Tode von der Seele von selbst hinweg, so daß sie gut und tugendhaft in das Jenseits hinübergehe; — der vertritt eine Meinung, welche im Lichte der Vernunft sich als leerer, grundloser Wahn, als Widerspruch in sich selbst darstellt. Das evangelische Wort: „Die Gottlosen werden hingehen zur ewigen Pein, und die Gerechten zum ewigen Leben[1]," — und des heil. Bernhard Ausspruch: »In inferno impii, in purgatorio purgandi, in coelo perfecti[2],« — ist und bleibt eine Wahrheit, welche mit den Forderungen der Vernunft vollkommen übereinstimmt. —

§. 7.

Nach Vorstehendem können wir uns über die weitere Frage: ob der Zustand der Seelen im Jenseits ein fixer und unabänderlicher, oder nur ein vorübergehender und weiterer Entwickelung fähiger sei, — kurz fassen.

1) Matth. 25, 46.

2) „In der Hölle sind die Gottlosen, im Fegfeuer die zu Läuternden, im Himmel die Vollendeten." St. Bernhard, de divers. Serm. 42, n. 5.

Unveränderlichkeit des Seins findet sich nur im Absoluten, d. i. in Gott. — Alles, was nicht absolutes Sein, d. i. was nicht Gott selbst ist, ist veränderlich; nichts von diesem ist fix, nichts bleibt unveränderlich in demselben Zustande; also ist auch der Zustand der Seelen im Jenseits kein fixer, unveränderlicher. Die ganze Welt ist in unaufhörlicher Bewegung begriffen; sie steht nicht still; ein rastloser Zug nach Fortentwickelung, verbunden mit unablässigen Verwandlungen, zieht sie vorwärts. Dasselbe ist bei den Seelen der Fall; sie bleiben nie in demselben Stande; ihr Loos ist, entweder zu steigen, oder zu sinken; entweder Gott, dem absoluten Sein, sich zu nähern, oder von ihm sich zu entfernen. — Wie schon oben angedeutet, ist den aus dem irdischen Dasein abscheidenden Seelen ein dreifacher Zustand möglich: entweder ein seliger Zustand, oder ein unseliger, oder ein Mittelzustand zwischen Seligkeit und Unseligkeit.

Die im seligen Zustande befindlichen Seelen können allerdings keine retrograde Bewegung mehr einschlagen, und in so fern ist ihr Zustand ein fixer, ein status immobilis, wie der heil. Thomas sich ausdrückt. Aber einmal in das selige Leben erhoben, werden ihre Triebe und ihre Kräfte, ihr Erkennen, Wissen und Wollen so sehr vom göttlichen Sein angezogen, getragen und gehoben, daß sie, hingerissen und entzückt, mehr und mehr allen Egoismus abstreifen, und nach dem Ausspruche Plato's, nach welchem solche Seelen „Götter zu Führern haben", ganz der Führung Gottes hingegeben[1]), immer höher und höher steigen, vor jedem Sinken vollkommen gesichert, weil die Führung Gottes, in dessen beseligendem Wesen ihr ganzes Erkennen und Wollen Ruhe und Sättigung findet, allein die bewegende Kraft ihrer Thätigkeit ist. Wie es in der Schrift heißt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir," — so lebt auch nicht so fast mehr die Seele als egoistisch wollendes Individuum, sondern das Sein und Leben Gottes wird mehr und mehr ihr eigenes; und da

1) »Dux mihi eris et enutries me.« — Psalm. 30, 4.

sie Gott, dem Unendlichen, doch niemals gleich werden kann, so wird sie im gottähnlichen Sein und Leben, Erkennen und Wollen ewig wachsen und sich entwickeln; und ihr ganzer Lebensfond, der das Streben, den Trieb nach Unendlichkeit in sich trägt, wird sich innerhalb der geschöpflichen Grenzen in beständigen Progressionen entfalten [1]).

1) Dieses Fortschreiten wird von Manchem nicht anerkannt. „Daß dieser Höhepunkt unserer Entwickelung, schreibt Joh. Huber (Idee der Unsterblichkeit S. 161) in die Zeitlinie „eines unendlichen Fortschrittes sich auseinanderziehe, wie so Viele annehmen, scheint dem Begriffe des ewigen Lebens geradezu zu widersprechen. Ein unendlicher Fortschritt würde nicht nur das Ziel niemals erreichen, sondern er würde immer gleichweit hinter demselben zurücklassen, und also, weil kein Vorwärtskommen statt fände, eigentlich gar kein Fortschritt, in Wahrheit nur Stillstand, sein. — Weiter dann involvirt die Annahme des unendlichen Fortschrittes wieder die Zeit; denn in diesem müßte das Bewußtsein doch durch verschiedene aufeinander folgende Zustände hindurchgehen, die alle endliche Momente wären. In solche vorübergehende und endliche Zustände versenkt, müßte das Leben selbst unvollendet bleiben, und könnte darum nicht das höchste, das ewige Leben sein." — Allein die Seele bleibt auch im Zustande der Seligkeit immer ein endliches Seiendes, sie wird niemals zum Absoluten; es ist demnach ihr Fortschreiten zwar kein Fortschreiten, vom absoluten Standpunkte betrachtet; dagegen allerdings ein Fortschreiten von ihrem eignen; also vom relativen Standpunkte betrachtet; sie wird daher, mit sich selbst und mit andern endlichen Dingen verglichen, immer reiner, wahrer, vollkommener. Dabei wird sie zwar das unendliche Ziel, das Absolute, niemals erreichen, weil sie nie mit Gott selbst Eines werden kann; aber ihr eigenes Ziel, stets fortzuschreiten, wird sie stets erreichen, weil auch ihr relatives Fortschreiten ein stetiges ist; und eben darin besteht ihre Freiheit und ihr Friede, — ihre Freiheit, weil sie stets fortschreiten will und kann; und ihr Friede, weil sie der Seligkeit dieses Fortschreitens stets sich bewußt ist. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Seele im Jenseits die Seligkeit Gottes niemals vollkommen erschaut und erkennt; denn um diese zu fassen, müßte sie Gott selbst sein. — Omne, quod comprehenditur a finito, est finitum, sagt Thom. Aq. in Prim. sec. qu. 4. art. 3, mithin gilt auch: Omne, quod comprehendit infinitum, est infinitum. — Die Seele weiß also nie, wie

Wie die im seligen Zustande befindlichen Seelen in ihrem Seligsein nicht mehr zurücksinken, auch nicht stille stehen, sondern nur vorwärts schreiten können; so ist auch dem Unseligen kein Zurückweichen, sondern nur eine Vorwärtsbewegung in der einmal eingeschlagenen Richtung, d. h. in der Abkehr vom seligen Sein, von Gott möglich. Immer tiefer sinkend in das Nichtsein, in das μὴ ὄν, in das Dunkel des Materiellen und Potenziellen, welches der diese Seele anziehende Gegenpol Gottes ist, von dessen erleuchtendem und erhebendem Influxe sie sich abgewendet, — wird mit jedem Schritte in dieser Richtung die Rückkehr zu Gott unmöglicher, weil das Wollen verkehrter, das Erkennen verdunkelter. Wie der fallende Stein in jeder Sekunde schneller fällt, weil die Anziehungskraft des Schwerpunktes in jeder Sekunde wächst, so bewegt sich auch die verkehrte Richtung und Bewegung einer gottentfremdeten Seele, somit auch ihre Unseligkeit in steigender Progression. Weil diese Richtung zum Wesensinhalte der Seele geworden, nichts aber, was dem Wesen der Seele angehört, eine Vernichtung, eine Zerstörung erleiden kann, darum kann diese unselige Richtung durch nichts aufgehoben, noch weniger in das Gegentheil verkehrt werden. Die der Unseligkeit anheim gefallenen Seelen sind daher jene „Unheilbaren", wie sie Plato nennt, welche nicht mehr zurückkehren können, „weil sich vor ihnen unter Brüllen und Heulen der Schlund des Tartarus verschließt [1])." — „Diejenigen," schreibt Leibnitz, „welche mit den Gesinnungen der Auflehnung gegen Gott aus diesem Leben scheiden, müssen, weil sie durch keinen äußeren Ruf ihrer Sinne eingehalten werden, denselben Weg verfolgen, den sie

---

weit sie noch von Gott entfernt, wie wenig näher sie dem unendlichen Ziele kommt; niemals wird sie also von einem Gefühle ihrer Unvollendetheit beunruhigt; denn jeder Lichtstrahl des Göttlichen, der neu in ihr aufleuchtet, gibt ihr neue Erquickung, neuen Frieden, neue Seligkeit.

1) Darum sagt auch der Dichter: . . . »Sedet, *aeternumque* sedebit Infelix Theseus.« (Virgil. VI Aeneid. v. 617.)

„Dort sitzt und schmachtet ewig Theseus rettungslos."

einmal eingeschlagen haben; weil sie auf immer in dem nämlichen Seelenzustande bleiben, in welchem der Tod sie überraschte, so müssen sie sich von Gott getrennt sehen. Folglich fallen sie in den tiefsten Grad von Unglück, und verdammen sich, so zu sagen, selber[1])."

Daß der Zustand Derjenigen, deren Richtung zwar nicht von Gott abgekehrt ist, die aber doch in Folge mancher aus Schwachheit begangenen Fehltritte und Abirrungen vom rechten Wege „mit Eitelkeit, falscher Meinung, Einbildung und anderem Unlautern beschwert[2])," in das Jenseits hinüber gegangen sind, kein fixer und bleibender sein kann, leuchtet von selbst ein. Solche Seelen werden, in einer niederen Daseinssphäre zwar mit ihrem Willen und Trachten Gott zugewendet, aber noch vom Schattenhaften getrübt, „durch manche Läuterungen hindurch gehen[3])," und kürzere oder längere Zeit in diesem Zustande zubringen müssen. „Diejenigen," schreibt Plato in der Sprache des Mythos, „deren Lebenswandel im Gerichte, zu dem ihr Dämon sie führt, mittelgut erfunden worden, reisen an den Acheron, besteigen die für sie bereiteten Fahrzeuge, und gelangen auf denselben in den See. Und dort wohnen sie, und werden, indem sie sich reinigen und für ihre Vergehungen Strafe zahlen, erlöst, wenn Einer ein Unrecht gethan hat, und für ihre guten Werke erhalten sie Belohuungen, Jeder nach seiner Würdigkeit[4])."

So ist also das Loos der Abgeschiedenen im Jenseits kein Stillstand, keine träge Ruhe, kein Nirvana, sondern entweder eine stete Entwickelung, ein stetes Aufsteigen zum urwahren, ewigen Sein und Leben, zum reinen Geiste; oder ein stetes Sinken, eine stetige Versenkung in das Unreine, Ungeistige, Unselige. Also ewiger Aufschwung zum ewigen Leben, oder ewiger Niedergang zum ewigen Tode, — dies ist das Loos der Seelen im Jenseits.

---

1) System. theol. p. 45. — 2) Plato, Republ. X. 614. — 3) Schelling, Clara, 125, I. 9, 82. — 4) Phaedon, 62, §. 143.

§. 8.

Oft ist schon die Frage aufgeworfen worden, ob eine abgeschiedene Seele einem auf der Erde Lebenden noch erscheinen könne.

Die Möglichkeit dieses Erscheinens hängt offenbar davon ab, ob eine vom irdischen Leibe geschiedene Seele noch im Besitze jener Bedingungen sein könne, welche die Möglichkeit des Erscheinens, d. h. des Heraustretens in die Wahrnehmlichkeit durch die körperlichen Sinne, d. i. durch die Augen, Ohren eines Menschen, also des Erscheinens in sichtbarer oder sonst sinnlich wahrnehmbarer Form, zur Voraussetzung hat; ferner, ob einer abgeschiedenen Seele die Macht gegeben sei, auf den früheren Schauplatz ihres Lebens, d. i. auf die Erde, zurückzukehren.

Die Antwort hierauf ist diese: Es kann nicht unbedingt die Möglichkeit geleugnet werden, daß abgeschiedene Seelen auf die im Raume überall vorhandenen Körper-, resp. Luftmolekule eine Anziehung ausüben und dadurch mit einer gewissen Hülle sich umgeben können, durch welche ihre Gegenwart, oder vielmehr die Aeußerung derselben, den Sinnen des Erdenmenschen wahrnehmbar wird. Es besteht ja auch die bildende Thätigkeit, welche die Seele im irdischen Mutterleibe am Embryo entfaltet, eben darin, daß sie die ihr im Mutterleibe zugänglichen feinen Stoffe zu concreten Bildungen und Gestaltungen heranzieht, und so sich ihren sichtbaren Leib formt. Daß die abgeschiedene Seele, wo immer ihr Aufenthaltsort im Jenseits sein mag, immer, wenn auch als immaterielle Substanz unabhängig vom Raume und selbst raumlos, doch intentionaliter in einem bestimmten Raume bleibt, und daß ihr also, da es keinen leeren, nicht mit irgend einer Materie erfüllten Raum im Universum gibt, die materielle Möglichkeit nicht fehlt, sichtbare Form anzunehmen, wird hienach kaum bestritten werden können.

Daß eine abgeschiedene Seele auf die Erde zurückkehren könne, um Menschen zu erscheinen, kann auch keineswegs als

unmöglich erwiesen werden. Eine unübersteigliche natürliche Kluft zwischen der Erde und den anderen Räumen des Universums gibt es nicht. Denn nichts steht für sich und abgeschlossen im Weltraume da; ein enger Zusammenhang bindet die unzähligen Weltkörper zu einem Ganzen zusammen; alle miteinander bilden eine Stufenleiter, deren äußerste Sprossen einander berühren. Für eine abgeschiedene Seele gibt es überdies keine andere Kluft, als eine geistige und moralische, diejenige nämlich, welche ihre eigene Willensrichtung, oder der absolute Wille Gottes ihr auferlegt. Es kann also eine abgeschiedene Seele dort nicht erscheinen, wohin die Tragweite ihres Wissens oder ihres Willenstriebes, ihres inneren Zuges und Dranges nicht reicht, oder wovon sie die unwiderstehliche Gegenströmung des göttlichen Willens zurückhält. Darum kann eine solche Seele auf ihrem früheren Lebensschauplatze erscheinen, wenn ein Gegenstand ihres Verlangens sie dahin mit so überwiegender Gewalt zurückzieht, daß ihr Sinnen und Trachten dort weilt, um irgend einen besonderen Zweck zu erreichen, der nicht mit der göttlichen Weltordnung im Widerspruche steht, vielmehr einer besonderen Bestimmung der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit entspricht. Und weil die geistigen, sympathischen Beziehungen einer abgeschiedenen Seele noch am frischesten und lebendigsten sein können bald nach ihrem Austritte aus dem irdischen Leibe, und weil namentlich bei Seelen, welche am Erdenleben hängen, und nicht freiwillig gehen, sondern nur mit Gewalt, wie Plato sagt, losgerissen werden müssen, das Verlassen ihrer irdischen Lebenssphäre nur ein zögerndes ist; darum ist dieses Phänomen des Wiedererscheinens einer abgeschiedenen Seele öfter kurze Zeit nach ihrem irdischen Abscheiden wahrgenommen worden. Uebrigens wird das Verweilen solcher Seelen im Diesseits jedenfalls nur von verhältnißmäßig kurzer Dauer sein können. Das Wiedererscheinen einer abgeleibten Seele bedingt ja für dieselbe einen außerordentlichen, abnormen und violenten Zustand, ähnlich dem somnambulen Zustande eines

Lebenden, nur mit dem Unterschiede, daß in letzterem in Folge momentaner Störungen und Erregungen ein Ekstase, ein excessus vom gebundenen Zustande zum (relativ) freien, hier aber in Folge ähnlicher momentaner Störung ein excessus vom freien zum gebundenen stattfindet. — Wie übrigens die Möglichkeit eines momentanen Aufsteigens der Seele in die übersinnliche Welt bei noch lebendem Leibe nicht bezweifelt werden kann, weil vielfache, unbestreitbare Wahrnehmungen die Thatsächlichkeit solcher wunderbarer Erscheinungen constatiren, so ist auch die Möglichkeit des Herabsteigens einer vom Leibe geschiedener Seele in das Erdendasein beim nahen Zusammenhange der sinnlichen und der übersinnlichen Welt um so fester begründet, als auch hier durch erwiesene Thatsachen, also durch die Wirklichkeit geschehener Todtenerscheinungen, die Frage über die Möglichkeit von selbst entschieden ist[1]). —

1) Die größten Denker, Sokrates, Plato, Cicero, haben den Glauben an die Möglichkeit von Geistererscheinungen keineswegs verworfen, vielmehr selbst demselben gehuldigt. Der größte kirchliche Denker, der heil. Augustin, schreibt, daß Verstorbene öfter erschienen seien, und den Ort angezeigt haben, wo ihre Leiber liegen, und wo sie begraben zu werden verlangen. (De cura pro mortuis c. 10). — Ein bestimmtes Faktum erzählt er in seinem berühmten Buche de civitate Dei l. 22, 8, sowie in Epist. 158, 159. Augustin bescheidet sich gerne, diese Erscheinungen nicht erklären zu können, und bemerkt: Wie sollten wir verborgene, unbekannte und von unsern Begriffen so weit entfernte Dinge, wie die Erscheinungen abgeleibter Seelen sind, die selten geschehen und durch die Erfahrung nicht so bekannt sind, erklären können, da wir das, was wir aus der täglichen Erfahrung kennen, zu erklären nicht im Stande sind?" — Thomas Aq. gibt die Thatsächlichkeit der Erscheinungen Gestorbener ohne weiteres zu; er führt sie aber auf besondere Fügungen Gottes zurück, und zählt sie den göttlichen Wunderwerken bei. (P. I. qu. 89, artic. 8 ad 2um.) — Auch er kann sie also nicht erklären. — Nichts desto weniger sind sie möglich. Wie viele Denker und Forscher haben nicht die Wirkungen und Erscheinungen des animalischen Magnetismus geleugnet und verspottet? Aber seit den Resultaten der Wissenschaft, welche denkende und forschende Geister, ein Kieser, ein Nasse,

Diejenigen, welche die Möglichkeit der Geistererscheinungen läugnen, kann man mit Recht auf den Glauben der alten Völker an dieselben hinweisen. Wie sind diese zu diesem Glauben gekommen, wenn ihn nicht reale Thatsachen veranlaßt haben?

---

ein Ennemoser, ein Eschenmayer, ein Passavant u. A. aufgedeckt haben, hat man auch diese Frage mit anderen Augen betrachtet. Im Studium des animalischen Magnetismus öffnen sich dem unbefangenen Denker Lichtblicke, die ihm zeigen, daß die Menschenseele gottverwandter Abkunft ist, und in ununterbrochener Verbindung mit den Wesen einer höheren Ordnung steht, — daß im Menschen Keime zu Fähigkeiten liegen, die auf Erden nie zur vollen Entfaltung kommen, da sie zu dem diesseitigen Leben in keiner Beziehung stehen. Allerdings beruhen tausende solcher Geistererscheinungen auf Irrthum, Selbsttäuschung, Hallucinationen oder auch auf Betrug; allein die Täuschung, wie vielfach sie auch sei, vermag die Wahrheit nicht auszulöschen. Darum hatte der Glaube an die Geistererscheinungen auch in neuerer Zeit noch so tiefe Wurzel, daß trotz der Kant'schen Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik," — dennoch die Schriften Stilling's über die Geisterwelt, und Kerner's „Seherin von Prevorst," (Stuttgart 1829) allgemeinen Beifall, selbst unter den höheren Ständen, fanden. Haben doch selbst Meister des Denkens, wie Schelling und Göthe, derselben Ansicht sich zugeneigt. In seinen „Untersuchungen deutscher Ausgewanderten" hat Göthe die in den Mémoires d'Hypolite Clairon (Paris, nouvelle edition 1822) enthaltene Begebenheit wieder erzählt, und dabei keineswegs über dieselbe negativ abgeurtheilt. — Schelling hat in seinem Dialoge „Clara" in geistvoller Weise erörtert, was für die Möglichkeit des im engern Sinne sogenannten Rapportes mit der Geisterwelt spreche (S. 119—121, I. q. 79—80), und hat in der 24. Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung den in einem Leben des Marsilius Ficinus erzählten Vorfall als möglich angenommen. Dieser habe nämlich mit seinem Freunde Angelus Politikus, einem der Männer, welche am Hofe des Cosmus von Medici die gemeinschaftliche Verehrung Plato's zur innigsten Freundschaft verband, sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle; nun sei Angelus Politikus zuerst gestorben, und sei dem Marsilius Ficinus wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: „Glaube nur, glaube nur, es ist gewiß!" — (I. 4, 16—17.) —

Beruhte ihr Glaube nur auf Täuschungen, auf Fictionen der Einbildungskraft, auf Hallucinationen? Wer dieses annimmt, der übersieht, daß die menschliche Einbildungskraft nichts erdichten, keine Vorstellung schaffen kann, zu welcher ihr der Stoff, das Material nicht schon gegeben ist. Ich kann mir einen goldenen Berg vorstellen, der in Wirklichkeit nirgends existirt; aber es ist mir diese Vorstellung nur möglich, weil mir das Material zu derselben, die Vorstellung vom Berge und vom Golde schon durch wirkliche Sinneswahrnehmungen gegeben ist. So ist auch die Vorstellung von Geistererscheinungen nur möglich, weil die Sinne der Menschen solche wirklich schon wahrgenommen haben; hätten solche Wahrnehmungen niemals stattgefunden, so wäre es nicht möglich, von einem erscheinenden Geiste sich eine Vorstellung zu machen, da Niemand a priori eine Vorstellung hat von einem Geiste, also auch von keinem erscheinenden Geiste. Die Einbildungskraft des Menschen kann sich kein Bild schaffen von dem, was nicht in die Sinne fällt. Daraus folgt, daß wir Menschen nie von einer unsichtbaren Geisterwelt, von der Fortdauer unseres Wesens nach dem Tode, von guten und bösen Geistern etwas geahnt hätten, wenn sich nicht dieses Uebersinnliche dem Sinnlichen geoffenbaret hätte. „Warum wissen wir nichts von einer thierischen Geisterwelt? Warum spricht man nicht vom Wiederkommen freundlicher Hausthiere?" — fragt mit Recht Jung Stilling[1]). —

Wir werden also nicht fehlgreifen, wenn wir, folgend dem Beispiele Addison's, das allgemeine Zeugniß für die Möglichkeit des Wiedererscheinens der Todten, welche sogar die alten Materialisten, namentlich auch der ältere Plinius, angenommen haben, wenigstens für eben so begründet halten, als die wegwerfenden Behauptungen über deren Unmöglichkeit von Seite Derjenigen, deren Argumente theils vornherein nichtig und frivol

1) Theorie der Geisterkunde, Nürnberg 1808, Einleitung, §. 4. S. 2.

sind, theils uns einen noch stärkeren Glauben zumuthen, als Jene, welche für die Möglichkeit sprechen. —

§. 9.

Kann die Seele nach dem Austritte aus dem menschlichen Leibe in andere Leiber, als in einen menschlichen, übergehen? — Ferner: Kann sie, nachdem sie einmal von hinnen geschieden, je wieder auf dieser Erde in einem Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmachen? —

Was die erste Frage betrifft, so beantworten wir sie verneinend.

Die menschliche Seele ist, wie schon oben gesagt, als Nachbild der göttlichen Idee in das Dasein gesetzt. Die göttliche ewige Idee ist der Grundtypus jeder Menschenseele, und wie die Idee Gottes, wie Gott selbst, unveränderlich ist, so ist auch der Typus der menschlichen Seele unveränderlich. Immer bleibt also die menschliche Seele eine Menschenseele, nie kann sie aus dieser Ordnung heraustreten und weder unter dieselbe herabsinken, noch über dieselbe sich erheben. Und da die Seele unter der Influenz der schöpferischen Macht Gottes selbst ihren Leib sich bildet, und ihn nicht anders, als nach dem Typus ihres eigenen Wesens gestalten kann, so würde sie niemals einen anderen, als einen menschlichen Leib, oder eine diesen darstellende Hülle bilden können.

Die Lehre von der Seelenwanderung[1]), nach welcher die

1) Die Lehre von der Seelenwanderung, nach welcher die Seelen aus einem Körper in einen andern übergehen, und zwar entweder aufsteigend in vollkommenere Körper, oder absteigend in unvollkommenere, auch in Thierleiber, oder kreisläufig in Körper derselben Art, findet sich schon in der Brahminlehre der alten Indier, bei den Buddhisten und den ägyptischen Priestern; unter den Griechen hatte sie Vertreter an Pythagoras (Diogen. Laert. VIII, §. 28. vgl. Cicero de senectute c. 21. Somn. Sciplon. c. 2.; Ovid. Metamorph. XV.,

menschlichen Seelen aus dem Menschenleibe in Thierleiber wandern könnten, steht überdies im Widerspruche mit der Unsterblichkeit der Seele und mit ihrem Wesen als einer eigenen Art. Wenn die Menschenseele in einen Thierleib eingehen sollte, so müßte sie vorher aufhören, eine menschliche Seele zu sein, d. h. sie müßte ihrem Grundtypus nach zerstört, sie müßte specifisch verwandelt werden; oder man müßte annehmen, daß zwischen der menschlichen und der Thierseele kein wesentlicher Unterschied bestehe. Ersteres ist unmöglich, weil die Menschenseele unsterblich ist, nicht nur unsterblich im Allgemeinen in Bezug auf das Sein, sondern unsterblich in Bezug auf die bestimmte Beschaffenheit und Art ihres Seins. Letzteres ist unannehmbar, weil die natürliche Beschaffenheit und Art, d. i. das natürliche Wesen der Seele, als einer ganz anderen Daseinsform, verschieden ist vom Wesen der Thierseele. Jede menschliche Seele gehört einer bestimmten Species an; sie kann also nicht in mehreren specifisch verschiedenen Formen auftauchen. Auch die Verschlechterung, Degeneration eines Individuums, welche zwar den Grad seiner Güte und Lebenskraft verändern kann, vermag nicht dessen eigenartiges Wesen, dessen Species zu verändern. Dieses Gesetz der Unveränderlichkeit waltet in der ganzen Natur; nur die Materie, der Stoff, als

v. 158) und seinem angeblichen Lehrer Pherecydes; ferner an Empedokles, der selbst eine Wanderung der Seelen in Pflanzenkörper annahm. Vor Allen ist Plato selbst als Anhänger der Seelenwanderung bekannt; (vgl. z. B. Timäus 14, §. 71). Nach ihm wäre bis zur völligen Rückkehr der Seelen in den Schooß der Gottheit ein Zeitraum von 10,000 Jahren bestimmt, während dessen sie je nach ihren Verdiensten Menschen- und Thierkörper zu durchwandern hätten. — Auch Plotinus, ferner die christliche Secte der Manichäer nahmen eine Seelenwanderung an. Auch bei den alten Italienern, den keltischen Druiden, den Scythen und Hyperboräern, den heidnischen Völkern des östlichen Asiens, den kaukasischen Völkerschaften, den alten Rabbinen ward diese Lehre geglaubt, wie denn wilde Amerikaner und afrikanische Neger diesen Glauben in irgend einer Form noch haben. —

das Indifferente und Receptive, kann alle möglichen Formen annehmen; die formirende Lebenskraft und der Typus aber, nach welchem diese ihren Stoff gestalten muß, ist keiner Transmutation, keiner Wesensmetamorphose fähig. Die Seele kann also keinen anderen Leib gestalten, als einen solchen, wie er ihrem Wesen, ihrer eingenartigen Wesensform entspricht. — Schon Aristoteles verwarf daher die Seelenwanderungslehre der Pythagoräer, nach welcher jede Seele jedwelchen Körper annehmen könnte, als ungereimt aus dem Grunde, „weil Jedes seine eigenthümliche Species und Gestalt habe[1])." — Wie der Kern des Apfels, wenn er in die Erde fällt, immer wieder zu einem Apfelbaume aufkeimt, und, wie verwildert und degenerirt der ursprüngliche Apfelbaum auch sein mochte, aus dem Apfelkeime nie ein Distelstrauch, oder irgend ein Unkraut heraussproßt, so könnte die menschliche Seele, wie sehr herabgekommen und degenerirt sie aus dem abgestorbenen Erdenleibe kommen mag, nie einen Thierleib, etwa den Körper eines Schweines, wie die Gefährten des Ulysses meinten, annehmen, weil sie ihre eigenthümliche Species nie verliert, und sonach ihr jedesmaliger Leib, immer dieser angemessen, die eigenthümliche Menschengestalt haben müßte.

Die Lehre von der Seelenwanderung geht überdies von der falschen Hypothese einer Präexistenz der Seelen vor ihren Leibern aus, und von der Meinung, als ob die Seelen einfach in einen bereits fertigen Leib einziehen, so, wie ein Mensch in ein für ihn hergestelltes vollendetes Haus einzieht. Daß dieses falsch und ungereimt ist, liegt auf der Hand, indem kein Leib o h n e Seele, also kein Leib gedacht werden kann[2]), der, gleichsam wie ein fertiges Gefäß, erst der Anfüllung mit irgend einem Inhalte bedürfte. Schon oben wurde erwähnt, daß die Seele es ist, die

1) De anima, I, 3. sub fin. „Δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν."

2) Ist nämlich der Leib ohne Seele, so ist er kein Leib, sondern bloßer Körper.

ihren Leib, entsprechend ihrer eigenen Idee und Vorstellung, erst gestalten und formen muß, während sie selbst nicht von Ewigkeit her präexistirt, sondern sobald sie zum Dasein gelangt ist, sofort den ihr angemessenen Leib zu bilden beginnt.

Was die andere Frage betrifft, ob die Seelen, nachdem sie einmal von hinnen geschieden, je wieder auf dieser Erde in einem anderen Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmachen, so wurde selbst noch in unseren Zeiten hie und da die Ansicht ausgesprochen[1]), daß dieselbe Seele in späteren Culturperioden wiederkehre in das Erdenleben, und sich, bereichert mit den inzwischen gewonnenen Erkenntnissen, wieder als Erdenmensch darlebe. Selbst Lessing huldigte einer solchen Anschauung, indem er in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes[2]) behauptet: „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, müsse jeder einzelne Mensch (der eine früher, der andere später) erst durchlaufen haben." „Warum," fragt er, „könnte jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? . . . Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe, wieder zu kommen, etwa nicht lohnt?" —

Der Standpunkt, den hier der gefeierte Dichter und Denker einnimmt, ist ein offenbar verfehlter. Wer dieses Erdenleben, die Armseligkeit des menschlichen Daseins hienieden kennt, wie sie gewiß auch der Verfasser der „Erziehung des Menschengeschlechtes" gekannt hat; wer da aus Erfahrung weiß, daß diese Erde und dieser Erdenleib überhaupt die Bedingungen zu einem glücklichen Dasein nicht bietet, und keinen Boden gewährt für

1) Vgl. Droßbach, die individuelle Unsterblichkeit vom monadisch-metaphysischen Standpunkte. Olmütz 1853.

2) §. 92 ff.

wahre, tiefere Erkenntniß, dagegen allzuviel des Unvollkommenen, Mangelhaften, Trügerischen, Unwahren und Leidensvollen enthält, als daß hier der Mensch ein vollkommen glückliches Ziel erreichen könnte, — der kann unmöglich glauben, daß die Menschenseele, einmal von diesem Aufenthalte der Verbannung frei geworden, wieder in denselben zurückzukommen sich sehne, um neue Kenntnisse und „Errungenschaften" zu erlangen, „für welche sie inzwischen im Jenseits empfänglich geworden." Und wie ließe sich ein solches Wiederkehren mit dem angeborenen Triebe des Menschen nach Glück, nach Schönheit, nach Genuß, nach Freiheit vereinbaren, mit diesem Triebe, der ein unbegrenztes Verlangen nach Fortschritt, nach Aufschwung zum Höheren und Besseren in sich schließt, — wenn der Mensch dazu bestimmt wäre, nach Verlauf einiger Zeit wieder hieher zu kommen, um hier immer wieder von vorne zu beginnen, gleichsam immer wieder den Stein des Sisyphus zu wälzen, — wenn er dazu bestimmt wäre, die Ideen des Herrlichen und Schönen, des Weiten und Grenzenlosen, des Wahren und Guten, zu denen er sich etwa aufgeschwungen, den unbesiegbaren Gegensätzen desselben, welche hier die Natur und die Menschheit ihm entgegenstellen, auf's Neue zu unterwerfen, den freigewordenen Geist auf's Neue in die hemmenden Fesseln eines grobsinnlichen Leibes zu schlagen, und die Fittige der Freiheit in die niederdrückenden Eisenbande der irdischen Zustände und Verhältnisse auf's Neue hinzugeben? Eine solche Wiederkehr wäre ein Rückschritt, ein Rückfall, ein Zurücksinken vom höheren zum niederen Sein, ein Festhalten an dieser Erde, an diesem Sandkörnlein im Weltall, während der Menschenseele unzählige, unermeßliche Welten verschlossen blieben; — sie wäre eine grausame Illusion der mächtigsten Triebe, die unaustilgbar im Menschenherzen wurzeln, ein Widerspruch der Natur mit sich selbst. —

Nein, die Erziehung des Menschengeschlechtes bezweckt nicht das irdische Dasein als letztes Ziel; für den Menschengeist, diesen Sohn des Himmels, ist dieses Erdenleben zu niedrig, zu

eng, zu arm; die rechte Erziehung bezweckt die Vorbereitung, die Entwickelung des Menschen für eine höhere Welt, und lehrt ihn, daß dieses Erdenleben nur eine Stufe ist, auf der er zu vollkommenerem und besseren Dasein emporsteigen soll, ohne je zurückzukehren[1]). —

§. 10.

Schließlich mag noch die Frage in Betracht kommen, ob die abgeschiedene Seele zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen, d. h. ob sie das Wesen Gottes sehen könne? —

Dionysius sagt[2]), daß man Gott weder durch den Sinn, noch durch die Phantasie, noch durch die Vernunft, noch durch Wissenschaft erschauen könne.

Weiter scheint gegen die Möglichkeit einer Anschauung des Wesens Gottes zu sprechen, daß das Unendliche für ein endliches Wesen, weil zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gar kein Verhältniß ist, durchaus unerforschlich und unerschaubar ist. —

Dagegen muß bemerkt werden, daß die Seele des Menschen selbst gottähnlicher Natur und ein Ebenbild Gottes ist, und daß sie einen natürlichen Trieb hat, Gott zu sehen, indem sie nach Erkenntniß der Wahrheit, welche ihren Urquell in Gott hat, — da Gott selbst die vollkommene Wahrheit ist, — mit unersätt-

1) Der Mensch geht von hier, wo er nur als Fremdling weilt, hinweg, um nicht wiederzukommen. »Quidquid circa te jacet rerum,« schreibt Seneka, »tamquam hospitalis loci sarcinas specta; transeundum est.« Epist. 103. Wahr ist das Wort der h. Schrift: „Unsere Zeit ist wie vorübergehender Schatten. Von unserm Tode ist kein Rückweg mehr. Versiegelt wird er, und Niemand kommt wieder zurück." Buch d. Weish. 2, 5. Vgl. Job 7, 9.) Und der Dichter Virgil sagt:

. . . »Facilis descensus Averni,
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.« — (L. 6. Aeneid.).

2) De divin. nom. c. 1.

lichem Verlangen strebt; — endlich, daß ihre Seligkeit wesentlich auf dem Erkennen und Anschauen der höchsten Wahrheit, d. i. Gottes beruht. Soll nun die ganze Anlage und Natur der Seele, ihr Streben nach Wahrheitserkenntniß und Glückseligkeit nicht eine Illusion sein, so muß sie zur Erkenntniß, d. i. zum Anschauen des Wesens Gottes gelangen können. Dabei ist allerdings richtig, daß das Endliche nicht das Unendliche erfassen, d. i. in seiner Unendlichkeit begreifen kann; denn nichts kann über sich selbst durch eigene Kraft hinaus; also kann auch die Seele, das endliche Wesen, nicht zum Unendlichen sich erschwingen; allein für die abgeschiedene Seele ist es schon Seligkeit genug, wenn sie das göttliche, das unendlich wahre und gute und schöne Sein sieht und erkennt, so weit ihre beschränkte Natur es zu fassen vermag. Aber je vollkommener, je reiner und geistiger die Seele geworden, desto mehr wird sie erleuchtet von dem höheren Gnadenlichte, das sich in sie ergießt, und desto mehr erweitern sich die Grenzen ihrer Endlichkeit, desto höher und weiter erhebt sich dann auch ihr Blick, desto tiefer versenkt sie sich in die Abgründe der göttlichen Wesenheit und Herrlichkeit, und desto umfassender wird ihr Anschauen Gottes und dadurch ihre Seligkeit sein. Das Anschauen und Erkennen der Seele hängt also seinem Grade nach nicht nur von der eigenen Wesensvollkommenheit der Seele ab, von der Höhe ihres eigenen Seyns und Lebens und von ihrer geistigen Reinheit[1]), sondern besonders auch vom Gnadenlichte von oben, ohne welches kein Anschauen der Gottheit möglich[2]). In diesem Anschauen ist die Seligkeit begründet, und ohne dieses keine wahre Seligkeit möglich. Je höher aber die Reinheit und Vollkommenheit

1) „Selig sind, die eines reinen Herzens sind, denn sie werden Gott sehen." Matth. 5, 8.

2) Vgl. Thomas Aqu. Summa theol. P. I. qu. 12 artic. 5 Conclus. Das Concil von Vienne unter Clemens V. hat die Behauptung, als sei das lumen gloriae nicht nothwendig zum Anschauen Gottes, als häretisch verworfen.

einer Seele ist, desto unverhüllter glänzen die Strahlen des göttlichen Lichtes ihr entgegen, so daß sie durch dieses Licht, welches Thomas von Aquin als »lumen gratiae et gloriae« bezeichnet[1]), verklärt, und zu einem Schauen gekräftigt wird, das für sie eine vollkommene, d. h. ihrem Wesen vollkommen genügende Sättigung und Beseligung wirkt. — »In lumine tuo videbimus lumen.« — (Psalm. 35, 10.).

§. 11.

Was ist der Tod oder vielmehr das Sterben? — Das Sterben ist ein jedem lebenden Erdenwesen natürlicher und unvermeidlicher Prozeß, der darin besteht, daß die organische Verbindung zwischen dem belebenden Principe eines Individuums (der Seele) und ihrer körperlichen Hülle, ihrem materiellen Organismus, d. i. dem Leibe, gelöst wird und aufhört. Die

1) Loc. cit. Dieses Licht ist nach Thomas' Lehre jenes, von dem es heißt, daß Gottes Klarheit und Herrlichkeit die heilige Stadt beleuchte, d. h. die Gemeinschaft der Heiligen, welche Gott sehen. (Offenbar. 21, 23.) Es ist übrigens dieses Licht kein unendliches, welches ja auch die vollendeten Seelen nicht zu fassen vermöchten, (Thom. ibid. qu. 12. artic. 7 Conclus.), und es können daher die Seligen Gott nach der Unendlichkeit seines Wesens nicht und niemals völlig begreifen und ergründen; denn nur der Unendliche allein begreift sein unendliches Wesen; aber sie sehen und schauen im Lichte der Herrlichkeit doch das Wesen Gottes, soweit es ihnen nämlich je nach dem Grade ihrer Erleuchtung erschaubar ist, direkt und unmittelbar, (nicht nur wie in einem Spiegel den bloßen Reflex desselben), so daß es zur Stillung ihrer Sehnsucht nach Gott vollkommen hinreicht. In diesem Anschauen Gottes, d. i. im Wesen Gottes, welches die Seligen anschauen, sehen sie denn auch, wiewohl nicht Alles, was Gott thut, doch Vieles, und erkennen manche hienieden unbegreifliche Geheimnisse Gottes; sie wissen auch um dasjenige, was hier auf der Welt geschieht, und zwar mehr, als sie es im irdischen Dasein wußten, ohne daß sie, weil vollkommen vereint mit der göttlichen Gerechtigkeit, sich darüber betrüben. (Gregor. Moral. 12.) Dies ist die Wirkung des Gnadenlichtes, das sie erleuchtet. Vgl. Thomas Aqu. P. I. qu. 89 artic. 8 Conclus.

Folge dieser Lösung ist einerseits der sofortige Stillstand des Organismus, dessen Bewegungslosigkeit und Lebloſigkeit, auf welche die Auflösung des ganzen Körpers in seine Bestandtheile folgt; andererseits die Befreiung der Seele von den materiellen Banden ihrer bisherigen körperlichen Hülle, und der Eintritt in eine neue höhere Form und Sphäre des Daseins und des Lebens. — „Wenn also das Sterben gegen den Menschen anrückt," sagt Sokrates in Plato's Phädon, „so stirbt zwar, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber entweicht und entfernt sich unversehrt und unverwüstlich, und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege[1])." — Diese Trennung der menschlichen Seele von ihrem körperlichen Organismus ist der erste Lebensabschnitt derselben, das erste Stadium, welches sie in ihrem Dasein in der zeitlichen und räumlichen Welt erreicht, um in ein anderes einzutreten. Der Tod ist somit für die Seele eine zweite Geburt zu nennen, und zwar eine Geburt zu einem vollkommeneren Dasein. Das ganze vorhergehende Leibesleben, mit welchem die Seele vom Augenblicke ihres Werdens ihr Dasein in der Welt der Erscheinung begonnen hat, war ein, freilich im steten Kampfe mit den Hindernissen der sie bindenden Leiblichkeit befangenes, Emporsteigen, eine Entwickelung zu einer höheren Stufe. Diese betritt sie beim Tode des Leibes, um ein freieres, lebendigeres, geistigeres, volleres Dasein zu beginnen. Wenn man also das Sterben mit Beziehung auf den Leib „Entschlafen" nennt, weil der Erdenleib dadurch seine ganze Bewegung verliert, und der bewußtlosen Ruhe der todten Materie anheimfällt, so muß man das Sterben in Bezug auf die Seele als ein Erwachen bezeichnen, in dem sie im Tode aus den sie einhüllenden Schatten der Leiblichkeit frei heraustretend, zu einem innigeren, klareren[2]) Bewußtsein

1) Phaedon 56, §. 128.

2) Schelling stellte in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810 den Zustand der Seele nach dem Tode als clairvoyance (Hellsehen) dar. (W. I, 7, 477).

ihres Daseins, zur ungehemmteren Entfaltung ihrer Kräfte, somit zu einem Daseinszustande sich erhebt, im Vergleich zu welchem ihr Erdenleben nur als ein Schlaf erscheint. Wenn von Vielen jene Erscheinung des animalischen Magnetismus, der s. g. Hochschlaf, in welchem die Seele im gewissen Grade momentan von ihren Leibesorganen entbunden ist, mit Recht als ein Erwachen der Seele in sich, als ein inneres Erwachen aufgefaßt wird, weil in diesem Zustande des Hellsehens die Innigkeit des Bewußtseins in so hohem Grade sich offenbart, so kann man mit noch größerem Rechte[1]) den nach dem Tode eintretenden Zustand, in dem die Seele von ihrem körperlichen Organismus vollends gelöst und frei ist, ein Erwachen nennen, weil hier das geistige Auge rein und ungetrübt und frei von leiblicher Verhüllung sich öffnet, und im lichten Morgenroth eines höheren Daseins ein unmittelbares Sehen, ein Hellsehen mit innigstem Bewußtsein eintritt[2]).

Freilich geht diesem vollen Erwachen der Proceß des Sterbens voran. Beim Sterben findet ja ein Hinfälligwerden

---

1) „Der hellsehende Schlaf, der dem Magnetismus entspringt, ist gleichsam ein nur skizzirter Entwurf unserer zukünftigen Vollkommenheit. Das in diesen Zustand versunkene Individuum ist vorübergehend mit himmlischen Augen und Ohren begabt, vielleicht mittels unvergänglicher Sinneswerkzeuge, welche innerhalb unserer vergänglichen Organe wie eingeschachtelt sind. Es erfaßt so eine Menge Eindrücke, zu welchen unsere wachen Augen nimmer gelangen; das moralische Princip unseres Wesens, in dem gegenwärtigen Zustande der Dinge durch die Unvollkommenheit der Organe, woran es gebunden ist, beschränkt, scheint plötzlich seine Beziehungen zu der äußeren Welt zu erweitern, und durchbricht die Schranken von Zeit und Raum; es entdeckt, was die anderen Augen nicht entdecken; es vernimmt, was die anderen Ohren nicht vernehmen; mit einem Worte: seinetwegen schlafen, heißt sehen." — (Alphons Esquiros). —

2) Daher die bisweilen noch kurz vor Eintritt des Todes sich kundgebenden außerordentlichen Geisteskräfte, z. B. des Erinnerungs-, des Ahnungsvermögens der Seele.

(corruptio) der vegetativen und der sensitiven körperlichen Organe, und das mit dieser bisweilen allmäligen, bisweilen plötzlichen Corruption verbundene Zurücktreten der Seele von ihren körperlichen Organen statt.

Der Vorgang des Sterbens ist bisweilen gewaltsam und schmerzlich, bisweilen sanft und schmerzlos. Wie die unreife Frucht nur mit Gewalt vom Zweige losgerissen werden kann, während die vollkommen reife von selbst sich löst und abfällt, — so geht auch das Sterben bei jüngeren, am Leben hängenden Menschen, bei welchen nur ein einzelnes Lebensorgan bei noch bestehender Vollkraft der übrigen Organe corrumpirt, und die Verbindung der Seele mit den Organen noch enge und fest ist, nur gewaltsam vor sich, während zarte Kinder oder abgelebte, altersschwache oder lebensmüde Greise leicht und ohne besonders große Schmerzen sterben. Schmerzlos ist das Sterben auch in solchen Fällen, wo gleich anfänglich eine Unthätigkeit der sensitiven Organe herbeigeführt, und dadurch die Empfindung geschwächt oder gelähmt wird. — Nach Bichat kann das Sterben vom Herzen, von der Lunge oder vom Gehirn ausgehen. Im ersten Falle wird bei schwindendem Reize des allmälig versiegenden Blutes die Herzthätigkeit immer weniger, endlich gar nicht mehr angeregt. Das ist der Tod aus Altersschwäche, Anämie oder Atrophie; hier werden die physischen Functionen, da sie von der tiefsten Stufe ihrer Bedingungen, von der mangelnden Ernährung der Organe aus gehemmt werden, am spätesten und langsamsten sich zu äußern aufhören. Im zweiten Falle wird der Durchgang des Blutes durch die Lunge, also der sogenannte kleine Kreislauf, gestört, das Herz mit Blut überfüllt, und venöses Blut in die Aorta getrieben. Das ist der Tod der Erstickung. Hier werden die physischen Functionen gleichsam aus der zweiten Hand durch die vom Blute aus gehinderte Nerventhätigkeit (da die Innervation sich erschöpft, wenn im Athmungsprocesse die Oxydation einen gewissen Höhegrad überschritten hat, und überhaupt das Arterienblut der qualitativ

normale Reiz des gesammten Nervensystems ist), gehemmt, also schneller sich zu äußern aufhören. Im dritten Falle, wenn nämlich das Sterben vom Gehirn ausgeht, wird es sogleich mit Betäubung beginnen und sich vollenden, indem die Innervation auf alle Functionen gehindert wird. Hier wird also die Seelenthätigkeit in ihrem eigenen Organ unterbunden und gehemmt; das Bewußtsein erlischt hier zuerst. — Von den Sinnen stirbt zuletzt das Gehör; von den Seelenkräften hört die höchste zuerst, die niederste, die Phantasie, zuletzt auf, sich zu äußern[1]). —

Es ist übrigens ein Gesetz der Natur, daß das Leben in dem Augenblicke, in welchem es in den einzelnen Systemen zu erlöschen im Begriffe ist, in diesen in der Regel noch heftige Aufloderungen, Bewegungen und Kraftäußerungen vollbringt, gleich einem Menschen, der, indem er aus schwankendem Schiffe an das Ufer sich hinausschwingt, seinen Fuß kräftiger als je auf den Schiffsrand drückt, um darauf seinen Schwung an das Ufer zu stützen. So gehen dem Aufhören des Gehirn- und Nervenlebens häufig noch Aeußerungen klaren Erkennens oder bestimmten Wollens, oder auch lebhafte Phantasieen, Delirien vorher. Vor dem Erlöschen des Blutgefäßlebens pflegen schnelle, stürmische, zuckende Herzpalpitationen zu entstehen. Aehnliche starke Thätigkeitsäußerungen gehen auch in der vegetativen Sphäre vor ihrem Zerfalle vor sich, wie denn zuweilen, wenn schon Nerven- und Blutleben erloschen, noch Exantheme, Wasseranhäufungen, Eiteransammlungen u. dgl. hervortreten. Es scheint, daß die Seele, im Gefühle ihres nahen Hingangs, alle ihre Kräfte auf eine Position ihrer bisherigen Verknüpfung nach der anderen concentrirt, um die Zerreißung des Bandes zu erzwingen, indem sie mit aller Gewalt sich auf dasselbe wirft, um sich von ihm frei zu machen.

Aber in demselben Maße, als die Seele von den einzelnen Banden ihres körperlichen Organismus sich loslöst, in

1) Vgl. Feuchtersleben, Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde §. 61.

demselben Maße wird sie, so zu sagen, übersinnlicher, mächtiger und wunderbarer, oder mit Cicero zu reden, göttlicher, d. h. gottähnlicher[1]). Daher bei Sterbenden bisweilen außerordentliche Erkenntnisse und Einblicke, wie z. B. bei Herder, welcher kurz vor seinem Tode noch sagte: „Wie wird mir jetzt Alles so klar, daß ich nur bedauere, es nicht mittheilen zu können!"

So, gleichsam auf der Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit, ist der der Leiblichkeit halb entbundene Geist schon den schmerzhaften Eindrücken des körperlichen Leidens, dessen Symptome auf die Umstehenden oft so erschütternd wirken, entrückt, mehr und mehr erschließen sich unbekannte Horizonte seinen Blicken[2]), zeitloser und raumloser schon wird sein Leben, ein inniges, unaussprechliches Gefühl der Erlösung, der Ruhe und der Erquickung beginnt mit jedem Bruche, der die organischen Bande löst, mächtiger die Seele zu durchströmen, und indem sie den letzten Faden ihres körperlichen Organismus scheidend aus der Hand läßt, tilgt sie oft noch zum Abschiede die Spuren ertragener Leiden aus dem Antlitze ihrer irdischen Hülle, und gießt

---

1) »Appropinquante morte multo est animus divinior.« De divinat. L. I.

2) „Durch ihre natürliche Geisteskraft selbst," so schreibt Gregor d. Gr., „und vermöge ihrer Geistigkeit sieht die Seele etwas vorher. Bisweilen geschieht es, daß die Seelen, im Begriffe, aus dem Körper zu entweichen, durch eine Offenbarung — per revelationem — Zukünftiges erkennen." Dialog. L. 4. c. 26. Derselben Ansicht huldigten auch die Alten. Plato führt in seiner Apologie den Sokrates also redend ein: „Für mich ist jene Zeit gekommen, da die Menschen vorzüglich künftige Dinge vorherzusagen pflegen, nämlich wenn sie im Begriffe zu sterben sind." Cicero schreibt: „Daß die Sterbenden weissagen, bestätigt Posidonius durch ein Beispiel, indem er anführt, daß ein gewisser Rhodius sterbend sechs Zeitgenossen genannt und angezeigt habe, wer von ihnen zuerst, wer als der zweite, der dritte u. s. w. sterben werde." (De divinat. L. I.). Uebrigens wissen wir aus der heiligen Schrift, daß der sterbende Jakob seine Söhne um sich versammelt und ihnen geweissagt hat, was in den letzten Tagen ihnen begegnen werde. (Genes. 49, 1.)

über sie nicht selten den verklärenden Schimmer eines Friedens aus, dessen Anblick den Beschauer mit heiligen Ahnungen eines höheren, besseren Lebens erfüllt.

Nein, der Proceß des Sterbens hat in Wahrheit nichts Erschreckliches. Er führt nicht zur Zerstörung des Lebens, sondern zum neuen Aufschwunge desselben, nicht zu ewigem Todesschlafe in der finstern Nacht des Nichts, sondern zum seligen Erwachen im höhern Lichtreiche. Getrost also und froh kann der Weise ihm entgegen gehen. „Wir also," schrieb einst Cicero, wenn der Fall eintritt, „daß uns von Gott der Austritt aus dem Leben angekündigt wird, wollen freudig und Dank sagend Folge leisten, überzeugt, daß wir aus dem Kerker befreit und der Fesseln entledigt werden, um in die ewige, wahrhaft uns eigene Heimath zu wandern, und fest glaubend, daß uns ein Hafen und ein Zufluchtsort bereitet ist, dem wir ach! mit vollen Segeln möchten zusteuern können! ... Dort wenn wir angelangt sein werden, dann erst werden wir leben; denn dieses Leben ist ein Tod, über den ich viel klagen könnte, wenn ich wollte[1])." —

In der That, „es bleibt uns," wie Herder sich ausspricht, „wenn uns der Todesschlaf aus Krankheit oder Mattigkeit befällt, Hoffnung, daß auch er, wie der Schlaf, nur das Fieber des Lebens kühle, die zu einförmig und lang fortgesetzte Bewegung sanft umlenke, manche für dieses Leben unheilbare Wunde heile, und die Seele zu einem frohen Erwachen, zum Genusse eines neuen Jugendmorgens vorbereite. Wie im Traume meine Gedanken in die Jugend zurückkehren, wie ich im Traume nur halb entfesselt von einigen Organen, aber zurückgedrängter in mich selbst, mich freier und thätiger fühle, so wirst auch du, erquickender Todestraum, die Jugend meines Lebens, die schönsten und kräftigsten Augenblicke meines Daseins, mir schmeichelnd zurückführen, bis ich erwache in ihrem oder vielmehr im schöneren Bilde einer himmlischen Jugend[2])." —

1) Tuscul. Quaest. Lib. I, 118.

2) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Diese sichere Hoffnung auf ein höheres Leben ist stark genug, den tugendhaften und gottliebenden Menschen mit den Härten und Täuschungen dieses Erdenlebens zu versöhnen, ihm zu zeigen, was er ist und sein wird, und ihn eben dadurch mit frohem Selbstgefühle und mit heiterem Muthe für den letzten Kampf zu beseelen, der, siegreich für ihn, Alles entscheiden wird. —

Die Leser meiner Schrift: „Kosmos und Psyche“ werden um Correctur nachstehender Druckfehler gebeten:

Seite	21	Zeile	13	von	unten	lies:	kamst, im	statt kamst im
„	30	„	8	„	oben	streiche das Wort:	zwar	
„	48	„	8	„	unten	lies:	Hervorgebrachte	statt hervorgebrachte Materielle
„	85	„	1	„	„	„	Körperlichen	statt Körperlichem
„	91	„	5	„	oben	„	abstrakten	„ absoluten
„	106	„	8	„	„	„	dieses	„ diesen
„	110	„	13	„	„	„	Denken	„ denken
„	130	„	19	„	„	„	erwidert	„ erwiedert